THE ROYAL CANADIAN INSTITUTE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire22v23pari

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-DEUXIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

P
Relig
R

(ANNALES DU MUSÉE GUIMET)

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

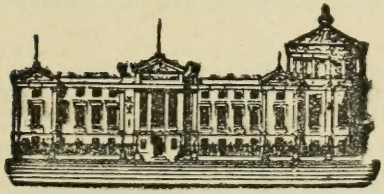
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

ONZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-DEUXIÈME



UNIVERSITY OF TORONTO

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1890

BL
3
R4
t.22-23

616469
10.8.55

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

Les épîtres qui nous sont parvenues sous le nom d'Ignace d'Antioche défrayent depuis trois siècles les controverses des historiens du christianisme primitif. On a dépensé à leur sujet autant d'érudition qu'autour des plus remarquables chefs-d'œuvre de l'antiquité. Il s'en faut cependant qu'elles méritent à un titre quelconque de figurer parmi les trésors littéraires, philosophiques ou religieux du monde antique. A l'exception de l'Épître aux Romains qui a conservé l'étrange saveur d'une âme passionnée pour le martyre, elles n'ont pas de valeur intrinsèque. Leur notoriété n'eût sans doute pas dépassé le niveau auquel parviennent tous les textes d'une époque mal documentée, quelle que soit leur valeur, si les controverses confessionnelles entre catholiques et protestants n'avaient pas attiré sur elles l'attention des historiens.

La thèse fondamentale plaidée par l'auteur de ces épîtres, c'est, en effet, l'obligation pour les fidèles de se grouper autour de leur évêque. Il y revient sans cesse, excepté dans l'Épître aux Romains; c'est son idée fixe et, l'on pourrait ajouter, la seule idée qui se dégage de son esprit plus fécond en paroles de rhéteur qu'en fortes pensées. La littérature ecclésiastique ne manque pas de documents de toute nature consacrés à la même thèse; mais nos Épîtres se présentent comme le témoignage, de beaucoup le plus ancien, en faveur de l'autorité épiscopale, puisque la tradition place le martyre de leur auteur sous le règne de Tra-

jan, au commencement du IIe siècle, et considère Ignace comme un disciple des apôtres. De là leur importance pour les controversistes. Lorsque les réformateurs, notamment les calvinistes, eurent rompu avec le système épiscopal pour rétablir un gouvernement presbytéral plus conforme au modèle de la synagogue biblique, les apologistes de l'Église catholique leur opposèrent naturellement le témoignage des Épîtres d'Ignace qui attestait l'autorité épiscopale dès le lendemain de la mort des apôtres. Et, tout naturellement aussi, les calvinistes furent amenés, par l'étude minutieuse de ces épîtres, à en rejeter l'authenticité, puisqu'elles ne cadraient pas avec une conception du christianisme primitif qu'ils pouvaient, d'autre part, étayer de solides arguments. Sur ce point spécial, comme pour tant d'autres problèmes de l'histoire, ce sont des intérêts ecclésiastiques et confessionnels d'abord, les besoins des systèmes historiques ensuite, qui ont donné le branle à l'étude critique des documents et qui ont aiguisé la sagacité des érudits. Il est convenu de s'en plaindre. Il serait plus juste de reconnaître que sans les passions politiques et ecclésiastiques, sans l'esprit de système en quête d'arguments historiques, l'histoire scientifique n'aurait jamais pris naissance. La vérité historique, impartiale et, comme on dit, objective, se dégage d'elle-même de la rivalité entre érudits, comme la sentence du juge se dégage des pièces que les avocats rivaux ont analysées dans l'intérêt de leurs clients respectifs.

Aujourd'hui notre appréciation sur la valeur du gouvernement épiscopal ne dépend plus de son origine apostolique, et les grandes constructions systématiques des historiens du christianisme primitif ont été trop souvent remaniées pour couvrir de leur ombre l'indépendance du jugement critique. C'est au point de vue purement historique, pour comprendre la formation du gouvernement de l'Église chrétienne, pour retracer les origines de l'épiscopat chrétien, qu'il faut se faire une opinion raisonnée sur les Épîtres d'Ignace, non seulement sur leur authenticité et la date de leur composition, mais encore sur la valeur et la portée du témoignage qu'elles nous apportent. Aucune histoire de l'épiscopat primitif n'est possible sans réglement antérieur des problèmes qu'elle soulève.

C'est à ce travail préalable que sont consacrées les pages suivantes. Elles ont pour but de déterminer la valeur du témoignage fourni par les Épîtres d'Ignace sur les origines de l'épiscopat. En dégageant des beaux travaux de la critique moderne à leur sujet les conclusions qui paraissent le mieux établies, on rend service, d'autre part, à tous ceux qui ne se sont pas plongés eux-mêmes dans les laborieuses publications des théologiens et auxquels manque un clair résumé de leurs discussions [1].

I

Calvin et les Centuriateurs de Magdebourg avaient plus que des raisons ecclésiastiques pour rejeter ou mettre en doute l'authenticité des Épîtres d'Ignace. Le moyen âge, en effet, avait légué au XVIe siècles une collection de dix-sept lettres dont plusieurs étaient manifestement inauthentiques. C'étaient les Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, formant un premier groupe de sept lettres, seules connues d'Eusèbe. Venaient ensuite une Épître de Marie de Cassobola à Ignace, la réponse de celui-ci, ses Épîtres aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron (diacre d'Antioche et successeur d'Ignace), aux Philippiens, deux Lettres à saint Jean l'apôtre, et une à la Vierge avec un billet de celle-ci.

Les quatre dernières n'existaient qu'en latin. Leur caractère apocryphe sautait aux yeux. Elles furent tout de suite éliminées. Les treize autres [2] renfermaient des passages certainement inau-

1) Il convient de signaler dans notre littérature française moderne : l'article *Ignace d'Antioche*, inséré par M. A. Kayser dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, de M. Lichtenberger (t. VI, p. 458 et suiv.), bon résumé des arguments que font valoir les adversaires de l'authenticité ; et les p. X à XXXIII de l'Introduction, ainsi que le ch. XXII (p. 485 à 496) du t. V de l'*Histoire des origines du Christianisme*, de M. Renan, pour lequel l'Épître aux Romains seule paraît authentique. — En allemand et en anglais les travaux abondent.

2) La première édition latine, publiée par Lefèvre d'Étaples (Paris, 1498), fut complétée par Champerius (Cologne, 1536). L'édition grecque princeps est celle de Val. Paceus (Dillingæ, 1557).

thentiques; Denis Petau lui-même était obligé d'y reconnaître au moins des interpolations [1]. Il y avait, entre le texte que l'on possédait et celui que les auteurs anciens reproduisaient dans leurs citations, des différences telles, qu'il était impossible à un juge non prévenu de méconnaître le remaniement dont le plus ancien avait dû être victime. Mais celui-ci n'existait plus. L'archevêque anglican Ussher (première moitié du XVIIe siècle) sut le découvrir, au moins en version latine. L'histoire de sa découverte, telle que la rapporte M. Lightfoot, est assez curieuse pour mériter d'être signalée au passage. Il observa que les citations des Épîtres par trois écrivains ecclésiastiques anglais, Robert de Lincoln (Robert Grosseteste, vers 1250), John Tyssington et William Wodeford, deux franciscains d'Oxford, à la fin du XIVe siècle, relevaient du même texte perdu que reproduisent les citations des anciens. Il en conclut que les bibliothèques d'Angleterre devaient renfermer un manuscrit quelconque dans lequel ce texte primitif aurait été conservé. Sa supposition ne tarda pas à être confirmée par la découverte de deux manuscrits d'une traduction latine qu'il attribue à Robert Grosseteste lui-même [2]. Deux ans après la publication de ses découvertes (1644), Isaac Voss, d'Amsterdam, publiait le texte grec correspondant, retrouvé dans un manuscrit de Florence (1646), auquel il manquait cependant l'Épître aux Romains. Enfin, en 1689, cette lacune était comblée par Ruinart, dans ses *Acta martyrum sincera*, d'après un ms. Colbert.

Dès lors, on possédait donc à la fois l'original grec et une version latine très littérale du texte primitif des Épîtres d'Ignace. Mais seules, les sept premières épîtres connues d'Eusèbe et citées par lui d'après ce même texte, avaient été retrouvées dans cette recension primitive. Un nouveau départ s'imposait dans les écrits transmis du moyen âge sous le nom d'Ignace. Si, à l'époque de

1) Cfr J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 2e partie : *S. Ignatius, S. Polycarp*, 2e éd. (1889), vol. I, p. 238. — Toutes nos citations des Épîtres d'Ignace sont faites d'après cette édition.

2) *Ibid.*, p. 76 et suiv. M. Lightfoot a transformé cette hypothèse déjà très vraisemblable en certitude.

la Renaissance et de la Réforme, on avait définitivement éliminé les deux Épîtres à saint Jean l'apôtre et la correspondance avec la Vierge, au XVIIe siècle les découvertes d'Ussher et les publications de Voss et de Ruinart eurent pour conséquence l'élimination des six Épîtres de Marie de Cassobola à Ignace, d'Ignace à cette même Marie, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron et aux Philippiens. Non seulement ces Épîtres sont inconnues aux auteurs ecclésiastiques jusqu'à la fin du VIe siècle, mais elles trahissent par toute sorte de détails leur origine postérieure. On y retrouve partout les mêmes caractères qui distinguent les additions faites au texte primitif des sept premières épîtres, en sorte qu'il y a tout lieu de supposer que le même auteur qui les a composées, probablement dans la seconde moitié du IVe siècle, est également responsable des interpolations qui ont dénaturé les sept autres. Malgré quelques contestations impuissantes, on peut considérer comme faits définitivement acquis, d'une part l'inauthenticité des six épîtres éliminées par Ussher, d'autre part l'autorité exclusive de la recension plus courte des sept premières épîtres publiée par Voss et Ruinart. Ces conclusions sont universellement admises aujoud'hui ; il n'est pas nécessaire d'y insister [1].

Allégées de leurs additions compromettantes, les sept Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens et à Polycarpe, n'en restèrent pas moins soumises à de vives attaques de la part de la critique théologique. Puisqu'elles avaient été interpolées après l'époque d'Eusèbe, elles avaient bien pu subir auparavant un traitement analogue. Puisqu'un faussaire avait fabriqué de toutes pièces au IVe ou au Ve siècle des lettres apocryphes d'Ignace, un autre faussaire plus ancien avaient bien pu mettre, sous le nom vénéré du martyr d'Antioche, des lettres destinées à fortifier l'au-

1) Voir la discution très détaillée dans Lightfoot, I, p. 246 et suiv. Je me borne à noter que dans la version arménienne, qui est ancienne, les Épîtres VIII à XIII de la recension plus longue ont été rajoutées aux sept premières de la recension plus courte.

torité épiscopale. Les adversaires de l'institution épiscopale furent, en général, d'avis qu'elles étaient inauthentiques, et la controverse se perpétua sans modifications notables depuis les beaux travaux de Daillé et de Pearson [1], jusqu'à ce que la publication d'un nouveau texte syriaque par Cureton, en 1845, eût apporté à la discussion un élément jusqu'alors inconnu

Cureton avait découvert, dans une collection de manuscrits syriaques acquis par le British Museum, une version des trois Épîtres à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, qui présentait une recension notablement moins développée que le texte grec publié par Voss et Ruinart. Cette fois, on crut tenir enfin les lettres authentiques du Père apostolique. Le syriaque avait conservé le document primitif, trois lettres seulement sur les sept, et d'une forme plus simple. Le texte de Voss n'était qu'une première édition des remaniements et des compléments apocryphes dont ces épîtres infortunées devaient être victimes à plusieurs reprises [2]. C'était la confirmation la plus éclatante des interpolations soupçonnées par certains critiques. Bon nombre de ceux qui les tenaient pour suspectes, se jetèrent avec enthousiasme sur cette solution. M. de Bunsen, notamment, contribua beaucoup à l'accréditer dans le monde scientifique [3]. Seuls, les adversaires les plus décidés de l'authenticité refusèrent de faire chorus. Baur et ses disciples de l'école de Tubingue repoussèrent la recension syriaque non moins que la recension de Voss, les mêmes raisons qu'ils faisaient valoir contre l'une leur paraissant valables à l'égard de l'autre [4].

1) Jean Daillé publia à Genève, en 1666, le remarquable ouvrage *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, sur lequel les adversaires de l'authenticité des Épîtres d'Ignace ont vécu jusqu'au milieu du XIXe siècle. Sa critique est, sans doute, dominée par des préjugés ecclésiastiques, mais elle est singulièrement bien nourrie et vivante. — L'ouvrage de Pearson parut en 1672 sous le titre : *Vindiciæ Epistolarum S. Ignatii.*

2) Voir les *Vindiciæ Ignatianæ* de Cureton, qu'il publia en 1846, un an après son édition du texte syriaque, et son *Corpus Ignatianum* (Londres, 1849).

3) Von Bunsen, *Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien* et *Ignatius von Antiochien und seine Zeit* (Hambourg, 1847).

4) F. Chr. Baur, *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker* (1848).

La thèse de Cureton et de Bunsen se heurta à une objection plus grave encore auprès de plusieurs orientalistes de valeur, qui se refusèrent à reconnaître dans la version syriaque le texte primitif et maintinrent que c'était un simple abrégé du texte grec déjà connu[1]. Un examen approfondi des différentes versions devait justifier leur opinion. Sous l'impression des découvertes antérieures qui avaient établi la supériorité du texte grec le moins long sur l'autre, on avait conclu trop facilement de la concision plus grande du texte syriaque de Cureton à son authenticité. Aujourd'hui cette opinion est généralement abandonnée. Il est certain qu'il a existé une version syriaque complète des sept épîtres d'après le texte grec connu. Cette version est ancienne, car la traduction arménienne, dont les orientalistes compétents s'accordent à reconnaître la haute antiquité, a été faite d'après elle. Or, les passages du texte syriaque de Cureton, partout où l'abréviateur n'a pas modifié l'original, concordent exactement avec la version arménienne et, par conséquent, aussi avec la version syriaque complète d'après laquelle celle-ci a été faite. Pour maintenir l'antériorité du texte de Cureton, il faudrait admettre que le traducteur de la version syriaque complète a interpolé dans le texte syriaque plus concis déjà existant une traduction de toutes les additions faites au texte grec amplifié, en même temps qu'il ajoutait aux trois épîtres primitives les quatre écrits qui forment avec elles le groupe des sept lettres dans la recension de Voss. Combien plus simple est l'hypothèse qu'un scribe quelconque a fait un abrégé de trois épîtres déjà traduites en syriaque !

Il y a, d'ailleurs, beaucoup de considérations accessoires à faire valoir, que l'on trouvera exposées tout au long dans l'édition des Épîtres d'Ignace par Lightfoot[2]. Le texte syriaque abrégé des trois épîtres provoque les mêmes objections que le texte grec des sept épîtres, de la part des critiques qui, pour des raisons dogmatiques ou historiques, se refusent à admettre qu'elles puissent re

1) Voir l'édition de la version arménienne des Épîtres d'Ignace publiée à Leipzig, en 1849, par Petermann, et les *Melemata Ignatiana*, de Merx.

2) I, p. 286 et suiv.

monter jusqu'au commencement du IIe siècle. On ne voit pas, en vérité, quel intérêt un faussaire aurait eu à modifier les trois épîtres primitives, alors qu'il n'y avait en elles rien qui ne s'accordât parfaitement avec les quatre lettres qu'il leur adjoignait.

La controverse suscitée par la découverte de Cureton peut donc être considérée comme une grande parenthèse dans l'histoire littéraire des Épîtres d'Ignace. Aujourd'hui, comme avant 1845, nous nous trouvons en face du groupe des sept épîtres mentionnées par Eusèbe, selon la recension de Voss [1]. C'est sur elles que doit porter la discussion de l'authenticité des écrits d'Ignace. Mais la vive agitation provoquée par la thèse de Cureton et de Bunsen n'a pas été inutile. Elle a infusé une vie nouvelle aux recherches de la critique. N'eût-elle eu d'autre conséquence que de susciter les éditions et les dissertations de Zahn et de Lightfoot, destinées à la réfuter, que nous devrions encore reconnaître son excellente influence. Les travaux de M. Zahn ont complètement renouvelé la question ignatienne [2]. Quant à la publication des Épîtres d'Ignace et de Polycarpe par le savant évêque de Durham, dont la seconde édition a paru l'année dernière, quelques mois seulement avant la mort de l'auteur, c'est un véritable monument de l'érudition moderne [3]. On peut différer d'avis avec

1) Nous examinerons plus loin l'hypothèse de M. Renan qui met à part l'Épître aux Romains, la seule à laquelle il reconnaisse des caractères d'authenticité.

2) M. Zahn a donné le coup de grâce à l'hypothèse de Cureton et de Bunsen et relevé avec une grande puissance d'argumentation la cause de l'authenticité des sept Épîtres dans son *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873). Il a publié le texte des Épîtres, en 1876, dans la collection bien connue des *Patrum apostolicorum Opera*, de MM. Gebhardt et Harnack (fasc. II, Leipzig, Hinrichs). — Parmi les autres travaux publiés en Allemagne durant les vingt dernières années, je signale l'ouvrage du théologien catholique, Funk : *Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue untersucht* (1883).

3) J. B. Lightfoot, bishop of Durham, *The apostolic Fathers*. II, *S. Ignatius, S. Polycarp*. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations (Londres, Macmillan). La première édition est de 1885, la seconde de 1889. Celle-ci, peu différente de la première, comprend trois forts volumes gr. in-8 de XXII-767, VII-619 et VI-526 p., chaque volume étant muni d'un index détaillé. Le premier volume renferme l'introduction générale, les discussions critiques, les dissertations historiques, etc. Le second volume contient le texte des sept Épîtres reconnues par l'auteur comme authentiques, les Actes du martyre d'Ignace avec

lui, mais, à moins de découvertes nouvelles qui fassent connaître des textes ou des documents jusqu'à présent cachés, son œuvre restera le *standard work* qui servira de point de départ à tous les travaux ultérieurs ; car on y trouve tous les textes, tous les renseignements, toutes les données historiques qui se rapportent de près ou de loin à l'œuvre d'Ignace, avec un luxe de détails, une clarté d'exposition et une exactitude d'exécution typographique bien rarement égalés dans les écrits de ce genre.

II

L'auteur présumé du groupe des sept lettres est un personnage fort mal connu. D'après Origène et d'après Eusèbe, il aurait été le second évêque d'Antioche, si l'on ne compte pas l'apôtre Pierre. Il aurait succédé à Euodios en 69 et serait mort martyr en 107 [1]. De bonne heure il fut rangé parmi les disciples de l'apôtre Jean, de même que tous les principaux conducteurs des communautés chrétiennes d'Asie Mineure au commencement du IIe siècle [2]. D'autre part, il est considéré comme un disciple de Paul, tandis qu'Euodios aurait été disciple de Pierre [3]. Le fait est que l'on ne sait rien de sa vie. Il y a plus de renseignements sur sa mort, mais ils sont en grande partie sujets à caution. Un point semble certain, pour autant qu'il peut y avoir de certitude en ces matières mal documentées, c'est qu'il mourut martyr; et,

une longue introduction critique et la traduction anglaise des textes grecs. Le troisième volume contient la traduction latine d'origine anglaise, les fragments syriaques (les Épîtres de Cureton, etc.), le texte grec de la recension amplifiée, les fragments coptes et arabes, la Prière de Héro, l'Épître de Polycarpe, la Vie de Polycarpe attribuée à Pionius et des traductions anglaises des Épîtres d'Ignace. — Le seul défaut de cette édition monumentale, c'est de coûter fort cher.

1) Origène, *VIa Hom. in Lucam* (éd. Delarue, III, 938 *a*). Eusèbe, *Chron.* (éd. Schœne), place le commencement de l'épiscopat d'Ignace en l'année 2085 d'Abraham, et mentionne le martyre à la suite de l'an 2123; *Hist. Eccl.*, III, 22 et 36.

2) Jérôme, *Chron.*, an 2116.

3) *Const. apostol.*, VII, 46.

très vraisemblablement, il fut livré aux bêtes dans l'amphithéâtre à Rome. Déjà Irénée mentionne le martyre, et Origène atteste qu'il fut consommé à Rome [1]. Ce sont là des témoignages positifs que l'on ne peut pas contester comme celui de l'Épître de Polycarpe [2] ou comme les indications des épîtres elles-mêmes attribuées à Ignace. La parole d'Origène a d'autant plus de valeur qu'il avait de nombreuses relations en Palestine et en Syrie et qu'il était ainsi à même d'en connaître l'histoire.

Le groupe des sept lettres nous apprend qu'Ignace, condamné aux bêtes à Antioche, durant une période d'agitation parmi les chrétiens de cette ville, est conduit sous escorte à travers l'Asie Mineure pour être expédié, — à sa propre requête, semble-t-il, — sur Rome, comme approvisionnement pour les jeux du cirque. A Smyrne, où il fait une halte, il reçoit des délégués des communautés d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles auxquelles il adresse trois lettres, et s'entretient avec les fidèles de l'église locale, notamment avec Polycarpe. C'est de Smyrne aussi qu'il écrit la remarquable Épître aux Romains, les priant de ne faire aucune démarche pour obtenir sa grâce, afin qu'il ne soit pas privé de mourir pour Dieu [3]. Un nouvel arrêt se produit à Alexandrie Troas, où il est rejoint par des coreligionnaires de Cilicie et de Syrie qui lui apportent des nouvelles rassurantes d'Antioche. D'Alexandrie il écrit aux chrétiens de Philadelphie, à ceux de Smyrne et à leur évêque Polycarpe. L'Épître écrite peu après par Polycarpe aux fidèles de Philippes permet encore de suivre Ignace jusqu'en Macédoine; mais à partir de son passage à Philippes on perd complètement ses traces. Les Actes de son martyre, en effet, n'ont aucune valeur historique. Il en existe plusieurs recensions dont les deux types principaux sont représentés par deux mss. du fonds Colbert et du Vatican [4]. Tous deux

1) *Adv. Haer.*, V, 28, 4. — Origène, *l. c.*

2) Ch. IX.

3) M. Renan a donné la traduction de la plus grande partie de cette Épître dans *Les Évangiles*, p. 489.

4) Le ms. grec de la Bibl. nat. 1451 (Colbert 460) a été publié par Ruinart, *Acta mart. sinc.*, p. 605 et suiv. Le ms. du Vatican 866 a été publié par Dressel

mettent en scène Ignace et Trajan dans des conditions phantastiques; le premier place la rencontre à Antioche, le second à Rome. D'après les Actes dits antiochiens, Ignace est condamné à Antioche, livré aux bêtes à Rome, ce qui est, en effet, l'hypothèse la plus vraisemblable. D'après les Actes dits romains, la condamnation et l'exécution ont lieu l'une et l'autre à Rome.

Tout ce que nous savons de la vie d'Ignace, en dehors du fait même de son existence à Antioche et de son martyre à Rome, dépend donc des épîtres qui portent son nom et de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Les autres documents qui font mention de lui sont d'une époque trop tardive pour mériter quelque créance; leurs renseignements dérivent, d'ailleurs, en dernière analyse de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, laquelle, à son tour, repose sur le témoignage des sept épîtres citées par lui. Ce n'est pas l'histoire de l'évêque d'Antioche qui peut contribuer à établir ou à renverser l'authenticité des Épîtres; c'est, au contraire, l'examen de celles-ci qui doit confirmer ou infirmer les renseignements historiques sur leur auteur.

Le contenu des Épîtres est, en général, assez insignifiant et se prête mal à l'analyse. Dans l'Épître aux Romains, l'auteur affirme son désir ardent de mourir de la mort salutaire du martyre. Dans les six autres, Ignace adresse des conseils et des exhortations aux églises qui lui ont délégué des députés ou à celles qu'il a visitées au cours de sa transportation à travers l'Asie Mineure : Demeurez unis, fuyez les fausses doctrines, surtout les enseignements des docteurs qui nient la réalité de la vie charnelle et de la passion du Christ, ou les dangereuses erreurs de ceux qui judaïsent; soyez en exemple aux païens par vos mœurs et votre piété, afin de manifester la puissance du Christ et d'avoir part à la glorieuse résurrection qui suivra la fin prochaine du monde; soyez les temples vivants de Dieu; et pour être sûrs de ne manquer à aucune de ces obligations, soyez

dans ses *Patres apostolici* (1857). M. Lightfoot l'a complété par le ms. grec de la Bibl. nat. 1491 (Colbert 450). — Voir le texte et les commentaires dans l'éd. Lightfoot, t. II, p. 363 et suiv.

soumis à vos évêques, ne faites rien en dehors d'eux ; car tel est le commencement de la sagesse, — voilà, en quelques mots, les éléments essentiels de ces Lettres.

Deux thèses principales s'en dégagent : au point de vue dogmatique, l'opposition au docétisme, c'est-à-dire aux doctrines qui niaient l'humanité réelle du Christ et, spécialement, au docétisme judaïsant qui s'appuyait, sans doute, sur l'Ancien Testament, et qui maintenait des pratiques juives dans les communautés chrétiennes; au point de vue ecclésiastique, l'insistance extrême sur la soumission que les fidèles de chaque communauté doivent observer à l'égard de leur évêque. Ici les passages abondent. Quelques exemples suffiront à donner une idée de l'ardeur hyperbolique avec laquelle Ignace s'exprime sur ce point : « Efforçons-nous de ne pas faire d'opposition à l'évêque, afin d'être soumis à Dieu » (*Éph.*, v). « Que tous respectent les diacres comme Jésus-Christ, ainsi que l'évêque comme l'image du Père et les presbytres comme le sanhédrin de Dieu et le collège des apôtres; en dehors d'eux il ne peut pas être parlé d'Église » (*Trall.*, III). « Ceux qui sont de Dieu et du Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (*Philad.*, III). « Fuyez les divisions comme le principe de [tous] les maux; obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père; [obéissez] au presbytère comme aux apôtres. Respectez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'Église, sans l'évêque. Qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule [des fidèles], de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. Mais ce qu'il aura approuvé, c'est ce qui est agréable à Dieu. Ainsi vous aurez la certitude de bien agir » (*Smyrn.*, VIII).

L'Épître à Polycarpe donne la contre-partie des exhortations adressées aux fidèles, les conseils destinés à l'évêque. « Que rien ne se fasse sans ton avis, et toi ne fais rien sans Dieu » (*Pol.*, IV). Ici le ton est différent. Il n'est plus question des droits

de l'évêque, ni de son autorité, mais de ses obligations toutes morales et quasi paternelles. Être prudent comme le serpent et simple comme la colombe, tel est l'idéal proposé au jeune conducteur de l'Église de Smyrne. Cette lettre est d'une belle simplicité et plus évangélique que les précédentes.

De pareilles idées sur le rôle des évêques dans les communautés chrétiennes ont-elles pu germer dans le cerveau d'un chrétien de Syrie au commencement du IIe siècle? Telle est la vraie question que l'historien a le droit de se poser. Il ne s'agit pas, pour le moment, de savoir si l'épiscopat avait réellement acquis dans les églises d'Asie Mineure, dès le premier quart du IIe siècle, l'autorité et les attributions étendues que l'auteur de ces Épîtres lui assigne. Sur ce point il ne saurait y avoir de doute. Quoique nous soyons fort mal renseignés sur l'histoire des communautés chrétiennes d'Asie jusqu'à la fin du IIe siècle, nous en savons assez pour pouvoir affirmer sans réserve que le gouvernement épiscopal n'y avait ni le développement ni surtout l'autorité qu'Ignace réclame. La grosse crise montaniste qui remua si profondément les églises asiatiques pendant la deuxième moitié du IIe siècle, suffirait, seule, à mettre cette vérité au-dessus de toute contestation. Mais là n'est pas à proprement parler le problème. Ignace ne décrit pas ce qui est, mais ce qu'il désire, ce qui lui paraît la véritable voie du salut pour ses frères des églises avec lesquelles il vient de faire connaisssance. Il ne trace pas un tableau de la réalité ; il dépeint un idéal. Le fait seul qu'il revient à la charge avec une si grande insistance pour persuader à ses lecteurs que l'union avec l'évêque, la soumission respectueuse aux conducteurs de la communauté, est pour eux le seul moyen de sauvegarder leur piété des dangers qui la menacent, ce fait seul témoigne assez que pareille soumission n'existait pas au sein des églises grecques d'Asie.

Soutenir *a priori* qu'un évêque syrien du commencement du IIe siècle n'a pas pu énoncer des propositions aussi tranchées sur la mission de l'épiscopat, ce serait singulièrement audacieux, à moins que l'on ne conteste l'existence de l'institution épiscopale à une époque aussi ancienne dans les communautés asia-

tiques. Or, l'histoire ne permet pas de la contester[1]. Il est toujours fort délicat de nier l'authenticité d'un texte appartenant à une époque dont nous n'avons qu'un fort petit nombre de documents. La vie réelle est beaucoup plus complexe que le savant de cabinet ne se l'imagine. Parce qu'un témoignage ne s'accorde pas avec les deux ou trois autres qui nous restent de la même époque, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit apocryphe. Il peut avoir exprimé ce qui était vrai en un lieu, tandis que les autres attestent des réalités, différentes et non moins vraies, ressortissant à d'autres localités. La critique historique, à notre avis, a beaucoup trop jonglé avec les textes.

Toutefois il y a une logique dans l'histoire, et le propre de la science historique est justement de retrouver la connexion des faits, de les reconnaître dans leur ordre logique, de telle sorte que l'antécédent aboutisse naturellement au conséquent, sans hypothèses forcées ou sans rupture de continuité. Ainsi l'historien a le droit de soutenir que l'institution épiscopale au commencement du IIe siècle, dans les cités grecques d'Asie, ne pouvait pas être conforme à l'idéal qu'en trace l'auteur des Épîtres d'Ignace, parce que, dans la seconde moitié de ce même siècle, tous nos renseignements s'accordent à témoigner d'un développement beaucoup moins avancé de ce même épiscopat dans les mêmes cités. A-t-il aussi le droit d'inférer de ce désaccord entre nos épîtres et les documents postérieurs, que les principes auxquels l'institution épiscopale doit son développement ultérieur, n'aient pas pu être professés théoriquement dès le commencement du siècle? Ici nous nous mouvons en plein domaine de l'arbitraire.

A partir du moment où l'on reconnaît que l'auteur des Épîtres d'Ignace a décrit, non la réalité, mais le rêve de son imagination ardente, on renonce par cela même à juger de l'authenticité de ces Épîtres d'après la concordance ou l'incompatibilité de leurs dé-

1) Nous nous réservons de donner ultérieurement les preuves de cette assertion, si tant est qu'elle en ait besoin, dans une *Histoire des origines de l'épiscopat*.

clarations épiscopalistes avec celles des autres documents du IIe siècle. Il faut recourir à d'autres critères, soit externes, soit internes. Les divers critiques en ont invoqué un grand nombre. Il s'agit maintenant d'en apprécier la valeur.

III

M. Lightfoot ne cite pas moins de soixante auteurs qui ont reproduit des passages des Épîtres d'Ignace, qui parlent de lui ou qui semblent avoir fait allusion à quelqu'un de ses écrits. Cette partie de son œuvre est de nature à justifier le reproche que d'aucuns lui ont adressé d'avoir fait, à propos d'Ignace, un trop grand étalage d'érudition qui masque parfois l'insuffisance des preuves sérieuses. Le fait est que de tous les auteurs cités après Eusèbe, lequel est le quinzième dans l'ordre chronologique, il n'y en a plus un seul qui apporte un renseignement nouveau et de quelque valeur pour la discussion du problème ignatien. Eusèbe, nous l'avons déjà vu, atteste l'existence des sept Épîtres, les seules dont la critique ait à s'occuper. Il les connaît; il les cite. Point n'est besoin d'autre témoignage après le sien, pour garantir leur existence au commencement du IVe siècle.

Des auteurs antérieurs cités par M. Lightfoot, il ne faut retenir qu'Origène qui cite l'Épître aux Éphésiens et celle aux Romains, Irénée qui cite également l'Épître aux Romains [1], Lucien et Polycarpe. Nous ne pouvons, en effet, accorder aucune valeur à ces rapprochements forcés d'expressions analogues dont la critique historique fait un déplorable abus dans l'étude des documents primitifs, comme si l'usage d'une même expression appartenant au langage courant de l'époque, la juxtaposition fortuite d'un même adjectif et d'un même substantif, impliquaient nécessairement que l'un des deux textes ait été inspiré par l'autre. Le lan-

1) Origène, *VIe Hom. in Lucam* (éd. Delarue, III, p. 938 *a*) cite *Eph.*, XIX, et dans le prologue du traité sur le *Cantique des Cantiques* (III, p. 30) il reproduit une expression caractéristique de *Rom.*, VII. — Irénée cite *Rom.*, IV (*Adv. Haer.*, V, 28, 4).

gage chrétien n'était pas encore si riche que les mêmes termes n'eussent pas cours forcé chez la plupart des écrivains. A moins d'une originalité bien marquée de la forme ou d'une note franchement individuelle dans l'idée, aucune de ces expressions ne peut être considérée comme l'original dont les autres ne seraient que les copies. Ce sont autant d'exemplaires d'un type commun à la chrétienté de l'époque. Est-il vraiment permis de conclure avec M. Zahn qu'Irénée a connu l'Épître aux Tralliens, parce que dans son traité contre les Gnostiques, il les accuse de donner « sous les douces et honorables apparences du nom de Christ le poison amer et malfaisant du prince de l'apostasie, le serpent », de même que l'auteur de cette Épître dit en parlant des hérétiques : « Ils mêlent Jésus-Christ au poison, cherchant à se couvrir de son autorité, donnant ainsi une drogue mortelle dans le vin et le miel ; et celui qui ne le sait pas prend la mort en toute sûreté, avec une satisfaction funeste[1] ? » La comparaison des doctrines hérétiques avec le poison caché sous des apparences chrétiennes est aussi vieille que le christianisme ; elle a servi à d'autres pour qualifier les doctrines de leurs adversaires avant de servir aux chrétiens. Elle est de tous les temps. Cependant M. Lightfoot, non seulement reproduit le rapprochement signalé par M. Zahn, mais allègue ce même passage de l'Épître aux Tralliens comme le prototype du fragment suivant de Théophile d'Antioche : « C'est ainsi qu'une drogue délétère quelconque mêlée au miel et au vin ou à quelque autre chose rend le tout dangereux[2]. » Ce sont là des citations qui font honneur à l'érudition des éditeurs, mais qui ne prouvent rien.

Il en est autrement des rapprochements fort ingénieux entre le traité de Lucien, *De morte Peregrini*, et l'histoire d'Ignace. On connaît cette spirituelle satire[3] : Peregrinus, surnommé Protée,

1) *Adv. Haer.*, I, 27, 4 : « per dulcedinem et decorem nominis amarum et malignum principis apostasiæ serpentis venenum porrigentes eis. » — *Ep. ad Tral.*, VI : οἳ (M. Zahn lit : ἑαυτοῖς) καὶ ἰῷ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν, καταξιοπιστευόμενοι, ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, ὅπερ ὁ ἀγνοῶν, ἀδεῶς λαμβάνει ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν.

2) *Ad Autol.*, II, 12.

3) Voir surtout ch. XI à XIII, XVI et XLI.

après avoir commis toutes sortes de crimes et de folies dans sa jeunesse, arrive en Palestine et se fait chrétien. Bientôt il réussit en habile charlatan, à capter la confiance de ses nouveaux coreligionnaires. Il est à la fois l'éducateur de leurs enfants, leur prophète, le directeur de leurs fêtes, le chef de leur synagogue. Il interprète des livres; il en compose lui-même de nouveaux qui jouissent d'une grande considération. Il devient leur législateur, leur patron; il revêt à leurs yeux un caractère divin; et cela n'a rien d'étonnant, puisque ces gens adorent encore le grand homme cloué au pieu en Palestine pour avoir introduit de nouveaux mystères. Son prestige s'accroît enfin de toute la vénération que lui vaut un emprisonnement. Les autres chrétiens font cause commune avec lui, cherchent à le délivrer. Comme ils n'y parviennent pas, ils lui témoignent toutes sortes d'attentions afin de rendre sa captivité moins dure. Les vieilles veuves, les orphelins, les dignitaires se succèdent à ses côtés; ils corrompent les geôliers pour être admis à passer la nuit avec lui; ils lui apportent des repas variés, se livrent à de pieux entretiens avec lui comme s'il avait été un nouveau Socrate. Même des communautés d'Asie envoient des délégués pour le secourir et pour le consoler. Il reçoit beaucoup de cadeaux. Ces malheureux ne croient-ils pas, en effet, qu'ils sont complètement immortels et qu'ils vivront éternellement! Ils peuvent ainsi mépriser la mort et faire peu de cas des biens terrestres. Leur crédulité est extrême; ils n'exercent aucune critique sur le contenu de leur foi, se croyant tous frères d'après les enseignements du sophiste empalé dont ils suivent les lois. Ils sont des victimes désignées pour les charlatans et les magiciens qui veulent s'enrichir à leurs dépens.

Peregrinus cependant est relâché par le gouverneur de Syrie qui a reconnu en lui un pauvre maniaque recherchant le martyre par ostentation. Ne pouvant pas s'illustrer par la persécution, il recourt à d'autres moyens; il abandonne ses biens à sa ville natale pour faire oublier les fautes de sa jeunesse, comptant sans doute sur la charité chrétienne pour subvenir à ses besoins. Quelque temps encore, celle-ci suffit à tout; mais Peregrinus est incapable d'observer longtemps les lois, celles des chrétiens pas

plus que les autres. Il commet quelque infraction — probablement, suppose Lucien, de manger un aliment impur — et se fait exclure de la secte. Plus de subventions ni de cadeaux chez les chrétiens. Une tentative à l'effet de rentrer en possession des biens dont il s'était dépouillé, échoue. Il se met alors à exploiter le peuple en qualité de prédicateur ou de moraliste cynique. Il vient en Italie où il censure tout le monde, surtout l'empereur, sachant bien que celui-ci le laissera parler sans lui faire aucun mal. Le préfet de Rome, moins endurant, l'expulse. Alors, il transporte son apostolat en Grèce. C'est là, qu'après avoir épuisé tous les moyens de capter l'attention du public, il recourt enfin à une excentricité suprême. Il convoque la foule aux jeux d'Olympie, pour assister à sa mort volontaire sur le bûcher et pour contempler son apothéose. Et il réussit, en effet, par l'appareil théâtral dont il s'entoure, à faire grande impression sur l'assistance. Plusieurs témoins déclarent l'avoir vu ressuscité peu de temps après sa mort. Lucien décrit la scène avec beaucoup de détails. Les seuls traits du récit qu'il faille encore relever ici, c'est que Peregrinus, avant sa mort, aurait adressé à la plupart des villes célèbres d'Asie, des épîtres contenant ses dernières volontés, des exhortations et des lois (διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους) et qu'il choisit parmi ses amis des représentants auxquels il donna les noms de « messagers » ou de « courriers de la mort » (νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους).

Le portrait satirique, tracé de main de maître par Lucien, vise en première ligne le philosophe cynique Peregrinus Proteus [1], mais il ne paraît pas douteux qu'il ait voulu envelopper dans la même critique la prédication antisociale et, à son point de vue, absurde, des prophètes ou évangélistes chrétiens et les enseignements subversifs de ces frères-prêcheurs de la société païenne, qui couraient le monde sous le manteau de la philosophie cynique. Lucien ne s'est pas proposé de rédiger un document historique.

1) Cfr. Bernays, *Lucian und die Cyniker* (1879). Il a établi par des arguments décisifs la réalité historique de Peregrinus, mais, à notre avis, il abonde trop en son propre sens et considère le traité *De morte Peregrini* comme trop exclusivement dirigé contre les cyniques.

Comme tel de nos romanciers contemporains, il a pris chez plusieurs personnages de même famille morale les traits qui l'avaient frappé et qui lui paraissaient le plus caractéristiques; il les a groupés autour du personnage historique Peregrinus, sans se préoccuper beaucoup de la stricte vérité historique, de manière à donner de cet individu une idée peu avantageuse. La caricature devait atteindre à la fois tous ceux qui, dans une secte ou une école analogue, spéculaient sur la sottise et la superstition de la foule. Écrivain spirituel plutôt que distingué par les qualités du cœur ou de la conscience, observateur ingénieux plutôt que penseur, Lucien avait très bien vu ce que beaucoup d'historiens ou de théologiens commencent à peine à entrevoir, la parenté morale entre certains missionnaires du christianisme et certains prédicateurs populaires de la société païenne, tout en demeurant incapable de saisir la grandeur des idées morales qui se propageaient sous le couvert de doctrines souvent excentriques et, en général, absurdes aux yeux d'un rationaliste du monde antique. Il connaissait du christianisme le dehors, mais ce dehors il le connaissait fort bien. Tous les détails qu'il donne sur la période chrétienne de Peregrinus sont parfaitement exacts et peuvent être corroborés par le témoignage d'écrits chrétiens. Ils sont observés sur le vif par un homme intelligent qui ne les comprend pas, d'une part parce que sa nature morale n'y est pas apte, d'autre part parce qu'il les dédaigne trop pour se donner la peine de les étudier. C'est là justement ce qui rend son témoignage particulièrement précieux.

La légende et les écrits d'Ignace ne lui ont-ils pas fourni une partie des éléments de son récit, et n'avons-nous pas ainsi dans le *De morte Peregrini* un témoignage en faveur de l'existence des Épîtres d'Ignace et même de leur notoriété jusque dans la société païenne, remontant aux environs de l'an 170 [1]. De nombreux détails autorisent à le penser. Peregrinus devient chrétien en Palestine et exerce ses fonctions de directeur de communauté

1) Eusèbe (*Chron.*, a. 2181) fixe la mort de Peregrinus à l'an 165. Il n'y a pas de motif de contester cette date.

chrétienne [1] en Syrie. C'est là qu'il est mis en prison, mais il n'y subit pas le martyre comme il l'aurait voulu. Il est honoré comme un dieu [2]. Les chrétiens s'efforcent d'obtenir sa délivrance. Tous ces traits peuvent être empruntés à l'histoire de n'importe quel chef de communauté chrétienne de Syrie; c'est évident. Leur réunion dans l'histoire de Peregrinus et dans celle d'Ignace n'en est pas moins curieuse et elle le devient plus encore, si l'on y ajoute deux rapprochements d'un ordre plus personnel : l'envoi par les principales communautés asiatiques de délégués qui viennent visiter Peregrinus dans sa prison, et l'envoi d'une série de lettres adressées par Peregrinus, peu de temps avant sa mort, aux villes les plus importantes d'Asie pour leur donner des lois, leur adresser des exhortations et, pour ainsi dire, ses dispositions testamentaires [3]. Il est possible que même ces analogies si frappantes soient fortuites ; Lucien a peut-être tout simplement traduit, sous cette forme particulière, une observation générale qui avait pu lui être suggérée par les relations réciproques si fréquentes entre les Églises et par l'habitude que semblent avoir eue les prisonniers pour la foi de correspondre avec leurs coreligionnaires. Mais il est infiniment plus vraisemblable qu'il

1) Lucien lui donne les noms de προφήτης, θιασάρχης, ξυναγωγεύς. On s'étonnera peut-être qu'il ne l'appelle pas ἐπίσκοπος. Mais, pour des lecteurs païens, ce nom n'aurait pas signifié d'une façon aussi claire que Peregrinus était devenu le chef d'une association religieuse chrétienne.

2) Ignace portait le surnom de θεοφόρος. Ce nom est-il pour quelque chose dans le mot de Lucien : ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο (ch. XI). De semblables suggestions ne doivent être acceptées que sous toutes réserves. Il en est de même d'un autre rapprochement : l'envoi de νεκράγγελοι et de νερτεροδρόμοι par Peregrinus pour faire connaître sa mort à ses admirateurs, et la prière d'Ignace à ses correspondants pour qu'ils envoient à Antioche des délégués dignes d'être qualifiés de θεοδρόμος (*Ep. ad Polyc.*, VII et VIII). Le choix de l'expression peu commune νερτεροδρόμος peut avoir été motivé par de tout autres raisons que le désir d'employer un équivalent du θεοδρόμος d'Ignace. En outre, Peregrinus envoie des missionnaires pour répandre la nouvelle de son apothéose. Ignace veut féliciter les fidèles d'Antioche de ce que la paix soit rétablie parmi eux et leur faire connaître le zèle des communautés de l'Asie hellénique. On serait plutôt en droit de supposer que l'envoi des νερτεροδρόμοι a été suggéré à Lucien par l'analogie de apôtres et des évangélistes ayant pour mission d'annoncer la mort et la résurrection du Christ.

a eu connaissance des Épîtres d'Ignace à Antioche, où il exerça quelque temps la profession d'avocat, ou dans l'une de ses nombreuses perégrinations à travers l'Asie grecque. Tous les confesseurs n'écrivent pas des lettres aux principales villes d'Asie, et toutes les lettres de confesseurs ne renferment pas, comme celles d'Ignace, des règles touchant le gouvernement des communautés qui peuvent à bon droit passer pour des lois et des dispositions testamentaires [1]. Lucien peut, à juste titre, être cité comme l'un des plus anciens témoins des Épîtres d'Ignace et de son histoire pour autant que ces épîtres permettent de la reconstituer [2].

Un témoignage bien autrement précieux, si l'on pouvait tabler sur son authenticité incontestable, serait celui de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Toutefois ni l'Épître elle-même, ni les passages particuliers où elle mentionne Ignace et ses écrits n'ont échappé aux suspicions de la critique. Faut-il aller jusqu'à dire avec M. Lightfoot que c'est principalement à cause des objections insurmontables que cette Épître dresse devant les adversaires de l'authenticité des lettres ignatiennes [3]? On serait tenté de le penser; car rien, en vérité, n'est plus anodin que cette courte

1) C'est ainsi que je traduis le mot διαθήκας du ch. XLI. Il y a peut-être une allusion ici aux *Testaments* ou recueils de livres saints des chrétiens appelés aussi διαθῆκαι. Mais il me semble que ce sens n'est ici que secondaire et que la signification vulgaire du mot est préférable. Lucien l'a choisi justement parce-qu'il avait cours dans le langage chrétien et juif. Les διαθῆκαι de Peregrinus devaient prendre place à côté des autres διαθῆκαι des chrétiens.

2) M. Renan, quoiqu'il rejette l'authenticité de nos Épîtres, admet néanmoins que Lucien les a connues . « Il n'est guère douteux que Lucien n'ait emprunté aux récits sur Ignace les passages où il représente son charlatan jouant le rôle d'évêque et de confesseur, etc. (*Les Évangiles*, p. 493; cfr. p. 494, note 2).

Un théologien allemand qui professe en Hollande, M. Völters, a même été jusqu'à soutenir que Peregrinus serait l'auteur de six Épîtres d'Ignace et qu'un inconnu, auteur de la septième, l'Épître aux Romains, les aurait fait passer sous le pavillon du martyr d'Antioche, Ignace (cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1887, p. 272 à 320). — L'auteur anonyme d'*Antiqua Mater* (Londres, Trübner, 1887, p. 304), en général mieux inspiré, admet qu'un même faussaire a écrit les Épîtres d'Ignace et interpolé ou même entièrement composé, sous le nom de Lucien, le *De morte Peregrini*. — Nous sortons ici du domaine de la critique pour entrer dans celui du roman.

3) I, p. 578 et 580.

lettre aux chrétiens de Philippes et ne ressemble moins à un plaidoyer en faveur d'une œuvre ou d'une tendance, à la façon ordinaire des apocryphes. Peu de documents de l'Église primitive possèdent un certificat d'origine aussi net, puisqu'Irénée la mentionne expressément dans son Traité contre les hérésies [1]. Quoique les assertions d'Irénée ne soient pas toujours d'une scrupuleuse exactitude et qu'il y ait notamment dans ses souvenirs d'Asie des détails sujets à caution, il paraît bien difficile d'admettre qu'il ait fait erreur en citant l'Épître aux Philippiens comme une œuvre de son maître Polycarpe. En toute autre question de paternité littéraire un pareil témoignage serait considéré comme décisif.

Dans l'épître même il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'elle soit l'œuvre de Polycarpe ou qui postule une date postérieure au premier quart du IIe siècle. Elle contient des félicitations aux frères de Philippes pour la manière dont ils ont reçu les saints prisonniers (ch. I), des appels à la fidélité dans la foi; des exhortations morales pour les diverses catégories de personnes qui composent la communauté, femmes, veuves, diacres, jeunes gens, vierges, presbytres; une condamnation sévère du docétisme; une invitation à prendre exemple sur Ignace, Zosime, Rufus et autres disciples bienheureux (ch. IX) et, plus encore, sur Paul et les autres apôtres; une sérieuse remontrance à l'adresse d'un presbytre nommé Valens qui, de concert avec sa femme, se rend coupable d'avarice, le tout parsemé de pieuses pensées et de très nombreuses expressions bibliques. Les derniers chapitres ne nous ont pas été conservés dans l'original grec, à l'exception d'un passage cité par Eusèbe [2] qui est justement le plus important de ceux

1) *Adv. Haer.*, III, 3,4. L'original grec de ce passage a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV. 14). Irénée connaissait plusieurs lettres de Polycarpe (voir son *Ep. ad Florin.*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20).

2) Cette citation d'Eusèbe, ainsi que les extraits syriaques du chapitre XII par Timothée d'Antioche (*Testimonia Patrum*), Sévère d'Antioche (*Adversus Joannem grammaticum*) et par l'auteur anonyme des *Testimonia sanctorum Patrum* prouvent que l'original grec, partout où il est possible de le reconstituer d'après une autre source, a été fidèlement rendu dans la traduction latine. Voir les textes syriaques dans le *Corpus Ignatianum* de Cureton, p. 212 et suiv. et dans

où il est parlé d'Ignace. « Vous m'avez écrit, vous et Ignace, lisons-nous au chapitre XIII, que si quelqu'un se rend en Syrie il se charge aussi de vos lettres. Dès que je trouverai une occasion convenable, je le ferai, soit que j'y aille moi-même, soit que j'envoie quelqu'un et ce sera pour vous [comme pour nous]. Nous vous avons envoyé, selon vos instructions, les Épîtres d'Ignace, celles qu'il nous a adressées et les autres pour autant que nous les avons chez nous. Elles sont jointes à cette lettre. Vous pourrez en faire grandement votre profit, car leur contenu est foi, patience, édification de toute sorte selon notre Seigneur. » Ici la citation d'Eusèbe s'arrête; la traduction latine continue en ces termes : « Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate. »

Impossible de trouver une déclaration plus catégorique ni un témoignage plus ancien établissant l'existence de plusieurs lettres d'Ignace! Celui-ci a dû passer à Philippes, pour se rendre d'Alexandrie Troas en Italie; c'était la route classique. Il aura prié les chrétiens de cette ville, comme il avait déjà prié Polycarpe et les Smyrniens, d'envoyer à Antioche un délégué, ou du moins une lettre de félicitation, pour le rétablissement de la paix. Après son départ, la communauté de Philippes écrit à celle de Smyrne de bien vouloir faire parvenir à destination sa lettre pour Antioche, par l'intermédiaire du délégué que les Smyrniens comptent envoyer en Syrie, et en même temps elle prie Polycarpe de lui donner connaissance des épîtres d'Ignace qu'il a en sa possession. Après avoir vu le saint personnage en chair et en os, les Philippiens demandent à s'édifier par la lecture des épîtres qu'il a écrites au cours de son voyage et dont il leur a sans doute parlé. Polycarpe s'empresse de leur donner satisfaction. Il ne sait pas encore s'il ira lui-même à Antioche, mais en tout cas quelqu'un de Smyrne s'y rendra et se chargera de la lettre des Philippiens. En fait d'épîtres d'Ignace il envoie tout ce qu'il a, d'une part celles

l'édition Lightfoot, t. I, p. 563 et suiv. Le fait que les chapitres XII et suivants sauf le chapitre XIII, manquent, jusqu'à présent, dans les mss. grecs de l'Épître aux Philippiens ne saurait donc être allégué contre la valeur de leur contenu.

que le bienheureux frère lui a adressées à lui personnellement ou à son église de Smyrne, ensuite les autres pour autant qu'elles sont en sa possession. Or, dans notre recueil de lettres, il y a justement deux Épîtres adressées à Polycarpe et aux Smyrniens et plusieurs Épîtres écrites de Smyrne, dont les chrétiens de cette ville avaient pu garder copie avant leur expédition. Enfin Polycarpe, qui n'a plus de nouvelles d'Ignace depuis que celui-ci a quitté Smyrne, demande aux Philippiens de bien vouloir lui communiquer tout ce qu'ils apprendront de nouveau à son sujet et touchant ses compagnons.

Tout cela n'est-il pas d'un naturel parfait? Un faussaire qui aurait eu pour but de fournir un acte de légitimation aux Épîtres d'Ignace, aurait-il procédé ainsi? aurait-il supposé connu, ce qu'il se serait justement agi de faire connaître pour introduire ces épîtres auprès de ses lecteurs, leur nombre, leurs destinataires, les circonstances qui les ont inspirées, etc.? Voilà une lettre qui aurait été composée sous le nom vénéré de Polycarpe, pour légitimer une collection d'épîtres apocryphes d'Ignace, elles-mêmes destinées à plaider la cause du pouvoir épiscopal, — et elle ne nous dit même pas de quelles épitres il s'agit; elle ne contient pas un mot en faveur de l'épiscopat; le nom même d'évêque ou d'épiscopat ne s'y trouve pas! Autant d'habiletés sans doute pour dérouter les soupçons?

Suffit-il, pour justifier de pareilles invraisemblances, de dire que l'auteur apocryphe en demandant des nouvelles « de ipso Ignatio et de his qui cum eo *sunt* », a oublié que Polycarpe aurait dû écrire des compagnons d'Ignace qu'il doit croire déjà livré aux bêtes, « qui cum eo *erant* », ou encore de prétendre que les passages où il est fait mention d'Ignace, troublent l'ordre logique d'une épître qui n'a pas la moindre prétention à être une composition logiquement ordonnée? Non certes. Le faussaire assez habile pour composer un morceau tel que le chapitre XIII de l'Épître de Polycarpe, ne commet pas de pareilles fautes. Le latin « qui cum eo *sunt*, » s'il a besoin d'être expliqué, est selon toute probabilité la traduction du grec usuel περὶ τῶν σὺν αὐτῷ. L'absence d'un plan logique est le caractère distinctif de l'immense majo-

rité des épîtres dans tous les temps. On ne compose pas une lettre comme un sermon en trois points. Il est certain que l'Épître de Polycarpe paraîtrait intacte si l'on supprimait le fragment relatif à Ignace, mais il en serait exactement de même si l'on supprimait l'un quelconque des paragraphes dont elle se compose.

Le témoignage de l'Épître de Polycarpe en faveur des Épîtres d'Ignace ne peut être récusé que si l'on repousse son authenticité ou que l'on admette des interpolations aux passages où il est parlé d'Ignace. Car la troisième solution à laquelle on a songé et qui consiste à supposer que Polycarpe vise un autre Ignace que l'évêque d'Antioche, un inconnu comme ses compagnons, Zosime et Rufus, ne mérite même pas d'être discutée. Elle est trop manifestement un expédient [1]. Or il n'y a rien dans cette épître qui permette de la considérer comme apocryphe et il n'y a aucune raison sérieuse d'admettre que les passages relatifs à Ignace soient des interpolations. La démonstration de M. Lightfoot, à laquelle nous renvoyons ceux qui voudraient faire une étude approfondie de la question, défie sur ce point toute réfutation victorieuse [2]. On ne peut maintenir contre lui la thèse contraire que si l'on se croit obligé, pour des raisons d'un autre ordre, de repousser l'authenticité des Épîtres d'Ignace dont l'Épître de Polycarpe est solidaire [3], et l'on s'engage alors dans une série de

1) Un professeur d'histoire ecclésiastique de Belfast, le Dr W. D. Killen, a développé sur ce thème une autre idée, dans son mémoire destiné à réfuter les travaux de M. Lightfoot : *The Ignatian epistles entirely spurious.* Il aboutit à la conclusion que les lettres dont les Philippiens demandent à prendre connaissance sont de Polycarpe (il suffit pour cela de changer ὑμῶν en ἡμῶν !) et non d'Ignace. Pour M. Killen, les Épîtres d'Ignace sont l'œuvre du pape Calliste, vers 220 ! Résumer de pareilles dissertations, c'est les réfuter.

2) M. Lightfoot ne consacre pas moins de 26 pages à la discussion de l'authenticité de l'Épître de Polycarpe, t. I, p. 578 à 604, spécialement p. 588 sqq. ; cfr. aussi p. 335-337. M. Zahn a victorieusement réfuté l'hypothèse des interpolations (*Ignatius von Antiochien*, p. 499 et suiv.), dont le principal champion a été Ritschl (*Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., p. 584 et suiv.).

3) Telle est la position prise par M. Renan : « Il semble donc que l'Épître de Polycarpe et celles d'Ignace sont du même faussaire, ou que l'auteur des Lettres d'Ignace a eu pour plan de chercher un point d'appui dans l'Épître de Poly-

difficultés dont on ne peut sortir que par une critique arbitraire. Mais ce qui n'est pas permis, sous peine de commettre un cercle vicieux, c'est de s'appuyer sur l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe pour refuser à Ignace la paternité des lettres qui portent son nom, après s'être appuyé sur le caractère apocryphe des Lettres d'Ignace pour établir l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe.

En résumé, des sept épîtres citées par Eusèbe, il y en a une, l'Épître aux Éphésiens dont l'existence est attestée au commencement du IIIe siècle, une autre, l'Épître aux Romains, dont un fragment est cité dès l'an 180. Une dizaine d'années auparavant, un auteur païen attribue à un personnage dont l'histoire présente des analogies manifestes avec celles d'Ignace, un recueil de lettres dont la désignation convient parfaitement à celles que nous possédons sous le nom d'Ignace. Enfin, un document dont rien n'autorise à mettre en doute l'authenticité ou l'intégrité et auquel on ne saurait reprocher qu'une solidarité trop étroite avec les lettres que nous étudions, un document contemporain d'Ignace, confirme, à la fois, la transportation de l'évêque d'Antioche en Italie et l'existence d'une série d'épîtres adressées par lui à différents destinataires. Combien y a-t-il d'écrits de l'âge apostolique dont l'authenticité soit mieux garantie?

Aussi bien, n'est-ce pas à la critique externe que les adversaires de l'authenticité ont emprunté leurs meilleurs arguments. Ils ont dû, au contraire, faire violence à son témoignage pour maintenir les conclusions qui leur étaient inspirées par la critique interne. Il faut voir maintenant ce que valent les objections suggérées par l'examen des Épîtres elles-mêmes.

(*A suivre*)

JEAN RÉVILLE.

carpe et, en y ajoutant un *post-scriptum*, de créer une recommandation pour son œuvre. Cette addition concordait bien avec la mention d'Ignace qui se trouve dans le cœur de la lettre de Polycarpe » (*Les Évangiles*, p. XXX).

LA RELIGION CELTIQUE D'APRÈS M. RHYS

The Hibbert lectures, 1886. — *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom* by John Rhys, fellow of Jesus College, professor of Celtic in the University of Oxford. — Londres, Williams and Norgate, 1888, in-8, xi-708 p.

Cet ouvrage est le plus récent, le plus considérable et le plus complet qui ait, jusqu'ici, paru sur la religion celtique.

L'étude de la religion celtique présente de grandes difficultés. Sur la religion des Grecs et des Romains nous avons des documents nombreux, tant écrits que figurés, tous remontant à une époque où ces religions étaient pleines de vie; mais quand il s'agit de la religion des Celtes, les monuments ont beaucoup moins de valeur. Ils se divisent en deux catégories :

La première catégorie comprend les plus anciens, dont la presque totalité date de la domination romaine et concerne les régions celtiques qui ont été soumises à cette domination.

La seconde catégorie comprend des documents plus récents. De ces documents les plus vieux datent du moyen âge; ils sont comme un lointain écho des croyances religieuses de la race celtique dans la littérature de l'Irlande et dans celle du pays de Galles. On peut y joindre quelques pratiques superstitieuses qui ont persisté soit au moyen âge, soit jusqu'à une époque plus rapprochée de nous et qui semblent remonter aux temps antiques.

Les documents de ces deux catégories ne peuvent être utilisés qu'avec une grande réserve et beaucoup de précaution.

A la première catégorie appartiennent : 1° les textes des auteurs grecs et latins relatifs à la religion des Gaulois et des Bretons; 2° les inscriptions et les monuments figurés qui attestent l'existence d'une religion spéciale aux Celtes sous l'empire romain, en

Gaule, en Bretagne, en Espagne, sur les bords du Danube, etc. Mais presque tous les textes des auteurs, toutes les inscriptions, tous les monuments figurés se rapportent à la religion gallo-romaine et non à la religion celtique proprement dite.

Les Romains avaient confondu leur religion avec celle des Grecs. D'Arès et de Mars ils n'avaient fait qu'un. Ils avaient identifié leur Mercure avec l'Hermès hellénique, Minerve avec Athênê, Vénus avec Aphroditê, et dans ce mélange la mythologie grecque, brillamment développée par la poésie et par les arts du dessin, l'avait emporté sur la mythologie pauvrement documentée des Romains.

Quand Rome victorieuse assujettit la plus grande partie des pays celtiques, elle possédait, grâce à cette fusion, une religion complète sous trois aspects, avec un rituel, avec une mythologie, avec des formes consacrées dans le domaine des arts du dessin. Elle importa le tout chez les vaincus et le leur imposa. Elle eut l'art de le faire à peu près sans violence. Son procédé fut celui qu'elle avait suivi en Grèce. Il consista à dire et à faire croire que les conceptions mythologiques du vainqueur étaient identiques à celles des vaincus.

Le *De bello gallico* de Jules César, dans son livre VI, chapitre XVII, nous offre le témoignage le plus ancien de cette politique. « Le grand dieu des Gaulois est Mercure, puis viennent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. » Jules César l'écrivait dans l'hiver de 52-51 ; il faisait en cela acte d'homme d'État et non de mythographe. A sa doctrine mythologique on peut comparer sa définition de la Gaule géographique qui est l'œuvre d'un conquérant et d'un administrateur sur les ruines de l'ethnographie. Il aurait fallu un hasard bien extraordinaire pour que les Gaulois eussent imaginé cinq conceptions mythologiques identiques à celles que les Romains s'étaient forgées par la combinaison de leur religion avec celle des Grecs et qu'ils désignaient par les noms de Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Jules César, en imposant ces noms romains à des dieux gaulois, n'a dû être guidé que par des points de ressemblance d'ordre secondaire. Quoi qu'il en soit, sa doctrine a prévalu, il

y a eu en Gaule, en Grande-Bretagne et dans les régions celtiques situées à l'est du Rhin une religion gallo-romaine fondée sur elle. Cette religion est l'objet de la première des six leçons de M. Rhys, p. 1-106 de son ouvrage. L'auteur a pris pour base le mémoire de M. Gaidoz intitulé : *Esquisse de la religion des Gaulois*, extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, Paris, 1879, 22 p.; une étude de M. Florian Vallentin intitulée : *Les dieux de la cité des Allobroges*, dans la *Revue celtique*, t. IV, p. 1-36, et quelques mémoires de M. Mowat.

La conclusion qui résulte de l'étude des inscriptions, est que le procédé employé par les Romains pour identifier le panthéon gaulois avec le leur a consisté à réunir en une seule plusieurs divinités différentes. Ils ont été probablement aidés dans cette opération par le commerce grec qui fournissait d'idoles la piété gauloise et qui, pour représenter une centaine peut-être de divinités différentes, répandit en Gaule, au moment de la conquête, des exemplaires innombrables de cinq types seulement : Hermès-Mercure, Apollon, Arès-Mars, Zeus-Jupiter, Athênê-Minerva [1].

Après la conquête romaine, quand la civilisation gréco-latine eut pénétré en Gaule, des artistes grecs s'y établirent et sculptèrent quelques statues étrangères aux types consacrés de la religion gréco-romaine, tels sont ceux de Cernunnos et de Tarvos Trigaranus. Mais ce fut un phénomène tardif et une exception.

C'est ainsi que dans les inscriptions romaines nous trouvons : 1° Mercure : Alaunus [2], Atesmerius [3], Cissonius [4], Leud [5], Magniacus [6], Moccus [7], Tourenus [8], Vassocales [9], Visucius [10] ;

1) D'autres types, tels que ceux d'Hercule et de Diane sont probablement d'importation plus récente.

2) Brambach, 1717.

3) *Antiquaires de France*, bulletin de 1880, p. 103, 116, 141 ; de 1882, p. 310.

4) Brambach, 400, 1461, 1939.

5) Brambach, 592.

6) *C. I. L.*, XII, 2373.

7) Orelli, 1407.

8) Brambach, 1830.

9) Brambach, 835.

10) Brambach, 1696 ; Robert, *Épigraphie gallo-romaine de la Moselle*, premier fascicule, p. 59.

2° Apollon : Belenus [1], Borvo [2], Clarius [3], Cobledulitavus [4], Grannus [5], Maponus [6], Mogounus [7], Toutiorix [8], Virotutis [9] ;

3° Mars : Albiorix [10], Beladonnis [11], Belatucadrus [12], Britovius [13], Budenicus [14], Buxenus [15], Camulus [16], Carrus, Cicilus [17], Caturix [18], Cocidius [19], Condates [20], Corotiacus [21], Divannus, Dinomogetimarus [22], Giarinus [23], Lacavus [24], Leucimalacus [25], Loucetius [26], Nabelcus [27], Nodon ou Nudens [28], Olloudius ou Olludius [29], Rigisamus [30], Sediarum [31], Segomodunas [32], Toutates ou Toutatis [33], Tritullus [34], Vincius [35] ;

1) *C. I. L.*, V, 732, 737, 741, 748, 749, 753, 8212.
2) De Wal, *Mythologiæ septentrionalis monumenta epigraphica*, n° 305.
3) *C. I. L.*, III, 2880; VII, 632.
4) Allmer, 285.
5) Brambach, 1915; *C. I. L.*, III, 5870, 5871, 5873, 5874, 5876, 5881, 5888, 5861; VII, 1082.
6) *C. I. L.*, VII, 1345.
7) Brambach, 1915.
8) Brambach, 1529.
9) *C. I. L.*, XII, 2525.
10) *C. I. L.*, XII, 1300.
11) *C. I. L.*, XII, 503.
12) *C. I. L.*, VII, 318, 746, 885, 957.
13) *C. I. L.*, 3082, 3083.
14) *C. I. L.*, XII, 2973.
15) *C. I. L.*, XII, 5932.
16) Brambach, 164; *C. I. L.*, VII, 1103.
17) *C. I. L.*, XII, 356.
18) Brambach, 1588; Mommsen, *Inscriptiones helveticæ*, n° 70.
19) *C. I. L.*, VII, 283, 914, 977.
20) *C. I. L.*, VII, 420.
21) *C. I. L.*, VII, 93 *a*.
22) *C. I. L.*, XII, 4218.
23) *C. I. L.*, XII, 332.
24) *C. I. L.*, XII, 3084.
25) *C. I. L.*, V. 7862 *a*.
26) *C. I. L.*, VII, 36.
27) Allmer, 317.
28) *C. I. L.*, VII, 138, 139.
29) *C. I. L.*, XII, 166-167; VII, 73.
30) *C. I. L.*, VII, 61.
31) *C. I. L.*, VII, 1262.
32) Allmer, 318.
33) *C. I. L.*, VII, 84; III, 5320.
34) Allmer, 338.
35) *C. I. L.*, XII, 3.

4° Jupiter : Baginas [1], Saranicus [2], Tanarus [3].

5° Minerva : Arnalia [4], Belisama [5], Sulevia, Idemnica [6], Sulis [7].

Voilà cinquante-cinq noms divins gaulois correspondant, bien probablement, à autant de divinités différentes, et ces noms ont été classés dans le panthéon gréco-romain sous cinq étiquettes seulement. Les cinq conceptions mythologiques que désignent, dans la religion de l'empire romain, les noms divins Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve, sont chacune le résultat artificiel de la fusion de deux éléments, l'un romain et l'autre grec, et il est invraisemblable que les Gaulois fussent arrivés, par une sorte de végétation naturelle, à des conceptions identiques à celles qui constituaient la mythologie officielle de Rome.

Le point de vue auquel doit se placer celui qui étudie la mythologie est tout différent du point de vue des archéologues. Quand un archéologue ouvre à la page 9 le tome VI du *Corpus inscriptionum latinarum* et y lit, sous le numéro 46, l'étude d'un marbre aujourd'hui conservé au Musée du Vatican, il y voit qu'un Mars avec lance et bouclier était surmonté de l'inscription : *Camulo.* Il en conclut que Camulus est un Mars et cela lui suffit. L'archéologue ne va pas plus loin. Mais le mythographe ne peut se contenter de si peu. Il se demande où est la preuve que la légende du Camulus gaulois fût identique à celle du Mars gréco-romain issu, comme on sait, de la confusion entre le Mars romain et l'Arès grec.

En 1876, M. de Longpérier a lu à Meaux la légende *Atesmerio* à la base d'un fragment de statue où il a reconnu les attributs de Mercure, et, quelques années plus tard, M. Mowat lisait sur un vase votif de Poitiers la dédicace : *Deo Me[r]curio Adsmerio.* Un archéologue en conclura que les Gaulois avaient un dieu Ads-

1) *C. I. L.*, XII, 2383.
2) Brambach, 972.
3) *C. I. L.*, VII, 168.
4) Orelli, 1961.
5) Orelli, 1431, 1969.
6) *C. I. L.*, XII, 2979.
7) *C. I. L.*, VII, 39, 42, 43.

merius ou Atesmerius identique au Mercure gréco-romain dont la légende est le résultat de la fusion de deux légendes très différentes, celle du Mercure romain et celle de l'Hermès grec, mais il serait fort téméraire d'en tirer la conséquence que le dieu, appelé Adsmerios ou Atesmerios par les Gaulois, eût une légende identique à la légende artificielle du dieu gréco-romain.

L'association des divinités gauloises avec celles du panthéon gréco-romain est un fait qui appartient à l'histoire de l'empire romain, et plus spécialement à l'histoire des populations celtiques sous la domination des Romains ; mais il ne nous apprend à peu près rien sur la religion des populations celtiques antérieurement à la conquête romaine.

M. Rhys consacre au panthéon gallo-romain sa première leçon, 106 pages qu'il divise en sept paragraphes intitulés : 1° Mercure ; 2° Apollon; 3° Mars ; 4° Jupiter ; 5° Minerve ; conformément au passage de César cité plus haut ; 6° Dis, d'après un autre passage de César [1] ; 7° Divinités inférieures. Malgré tout l'intérêt qu'offre cette étude du savant auteur, nous sommes obligé de constater le doute que laisse dans l'esprit la valeur mythologique de son travail pour ceux qui cherchent à connaître la religion gauloise avant la conquête romaine.

M. Rhys passe ensuite à l'étude des renseignements que peuvent nous donner sur la mythologie celtique les récits légendaires contenus dans la littérature néo-celtique. Il consacre à ce sujet 572 pages des cinq dernières leçons : 2° le Zeus des Celtes insulaires; 3°, 4° le héros de la civilisation ; 5° le héros Soleil ; 6° les dieux, démons, héros. Certainement rien n'est plus complet que cette savante étude, et M. Rhys y a porté cette attrayante clarté d'exposition qui distingue tous ses écrits. Il a tenu à mettre de l'ordre dans ses idées, c'était la condition indispensable d'une exposition agréable à lire ; mais le classement qu'il a adopté est-il scientifiquement justifié ? Nous n'en sommes pas tout à fait convaincu.

Prenons comme exemple la seconde leçon intitulée : le Zeus

1) *De bello gallico*, l. VI, cap. XVIII.

des Celtes insulaires. La première question que nous poserons est celle-ci : les Celtes insulaires avaient-ils un dieu appelé Zeus ? Une réponse s'impose. C'est que, si ce dieu a jamais existé, personne n'en a jamais trouvé trace. Cela n'empêche pas M. Rhys de découvrir plusieurs Zeus dans les Iles-Britanniques.

Le premier est le dieu irlandais Nuada à la main d'argent. Or faisons observer que Nuada nous offre la prononciation irlandaise du Nodens britannique appelé aussi Nodon et identifié à Mars sous l'empire romain. Et pourquoi Nuada est il un Zeus ? C'est qu'ayant perdu la main droite dans une bataille, il l'avait fait remplacer par une main d'argent. Or Tyr, le Zeus scandinave, eut la maladresse de se laisser manger la main par un loup [1] et un récit mythologique grec nous montre Typhon coupant à Zeus les muscles des pieds et des mains et le réduisant ainsi à l'impuissance jusqu'au moment où le dieu est guéri par Hermès [2]. Mais de cette concordance fortuite sur un point secondaire de la légende, on ne peut conclure à la concordance sur les autres points, et ce qui prouve que dès l'antiquité l'identité de Nuada-Nodens avec Jupiter n'était pas évidente, c'est que les Romains ont admis que Nodens était un Mars. M. Rhys ne s'arrête pas à cette objection. C'est un Mars-Jupiter, dit-il, et, en conséquence, il classe parmi les Zeus le héros guerrier irlandais Cumall qui lui paraît identique au Camulos celtique assimilé à Mars par les Romains.

Pour bien comprendre la mythologie celtique, ajoute M. Rhys, il faut remonter à l'époque où les trois dieux Zeus, Pluton et Neptune n'en faisaient qu'un. Mais tout le monde sait que cette époque n'existe qu'hypothétiquement. Dans la littérature homérique, au delà de laquelle on ne peut remonter que par des suppositions arbitraires, Pluton, lisez Aïdès, exprime l'opposé de Zeus, et de ces deux notions, Zeus, le jour, Aïdès, la nuit, la

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2e éd., p. 187-188. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 5e éd., p. 273, soutient que cette légende est une conception relativement récente et d'origine purement germanique.

2) Apollodore, livre I, c. VI, § 3, section 8-10 ; Didot-Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. I, p. 110.

notion du dieu des eaux, Poseidôn, est nettement distinguée dans cette littérature antique.

Dans la mythologie celtique de M. Rhys, l'élément subjectif est beaucoup trop considérable. La critique, que j'adresse ici à mon éminent confrère, a été faite, il y a quelques années, à un ouvrage beaucoup moins considérable et moins savant que le sien, *Le cycle mythologique irlandais*. Le but que je me proposais dans cet ouvrage, en rapprochant la mythologie irlandaise de la mythologie grecque, était de montrer que les Irlandais avaient tort de considérer comme historiques les faits inscrits par leurs écrivains du moyen âge et des temps modernes dans les premiers chapitres des livres qu'ils ont consacrés à l'histoire d'Irlande. Des critiques autorisés ont trouvé que j'abusais de la comparaison et que je multipliais outre mesure les citations des auteurs de l'antiquité. M. Rhys me semble être tombé dans le même défaut, et cela avec d'autant plus d'excès que son livre est deux ou trois fois aussi gros que le mien. Je crois qu'il aurait en grande partie évité cette imperfection si, au lieu de prendre dans la mythologie gréco-romaine, ou dans une conception subjective comme « le héros de la civilisation », la base de son classement, il avait cherché cette base dans les monuments de la littérature celtique. Mais tous les critiques non prévenus reconnaîtront que le livre de M. Rhys est, jusqu'à présent, le recueil le plus complet où l'on puisse étudier la mythologie celtique, et ils constateront le plaisir et le profit avec lequel ils l'ont lu.

H. d'Arbois de Jubainville.

LA RELIGION MANDEENNE D'APRÈS M. BRANDT

Die mandæische Religion, *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr A.-J.-H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niedern. reform. Kirche. — Leipzig, 1889.

La Babylonie méridionale, sillonnée de marais et d'anciens canaux obstrués, héberge une petite population d'origine araméenne dont la religion diffère entièrement des trois religions bibliques connues jusqu'à présent. Cette population s'appelle elle-même *Mandaya* ou *Naçoraya*, c'est-à-dire *Mandéens* ou *Naçoréens*. Les musulmans les appellent *Çabiun*, au pluriel *Çubba*. En Occident on les appelle ordinairement *Çabiens*, moins exactement *Sabéens*, quelquefois même « chrétiens de saint Jean-Baptiste », à cause de leur habitude la plus remarquée de se baptiser, c'est-à-dire de se baigner journellement dans l'Euphrate.

Jusqu'au xe siècle cette secte religieuse a échappé à toutes les investigations des voyageurs et son existence même ne paraît avoir été enregistrée dans aucun ouvrage de l'Église syrienne antérieur à l'islamisme. Les écrivains musulmans du xe siècle mentionnent pour la première fois la présence, dans la contrée marécageuse de la Chaldée, de sectes de *mughtasila* ou d'*Héméro-baptistes* dans lesquels on reconnaît facilement les Mandéens. Après cette date le silence se fait de nouveau sur cette secte jusqu'en 1652, année où fut imprimée à Rome la *Narratio de Ignatius a Jesu*. La *Narratio* considère les Mandéens comme disciples de saint Jean-Baptiste et descendants des multitudes baptisées dans le Jourdain par le précurseur de Jésus, qui se seraient

sauvées dans ces parages devant les persécutions mahométanes. Ignatius fixe le nombre des « chrétiens de saint Jean » à 25,000 familles parmi lesquelles il y avait quelques commerçants, mais dont la plupart étaient orfèvres, charpentiers et serruriers. Il affirme de plus que ces sectaires habitaient non seulement dans le territoire de *Basra* et le district limitrophe de la Perse, mais aussi à Maskat, Goa et Ceylan. Selon lui les Mandéens auraient autrefois été d'accord avec les chrétiens chaldéens de la Babylonie, non seulement sur les mœurs mais aussi sur la foi, et ils ne se seraient soustraits à l'autorité du patriarche babylonien et n'auraient renoncé au nom de chrétiens que depuis un peu plus de 170 années. Ces diverses données sont particulièrement sujettes à caution, car Ignatius semble ne jamais avoir eu de rapports avec les prêtres mandéens et paraît avoir confondu les Mandéens avec d'autres sectes chrétiennes.

Des notions beaucoup plus précises sur la population mandéenne sont contenues dans une carte géographique publiée, en 1663, dans les *Relations des divers voyages curieux* de Melchizedech Thevenot. Les 31 localités habitées par les Mandéens donnent la somme de 3,279 familles. Quelque temps auparavant, le Maronite Abraham Ecchellensis avait fait paraître son livre intitulé *Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus*, dans la deuxième partie duquel il parle des Mandéens comme de personnes avec lesquelles il a eu des relations personnelles. Lui aussi atteste qu'ils s'appellent eux-mêmes chrétiens de saint Jean et seulement en arabe « Naçariens de Yahyâ ». Il dit que ces sectaires, obligés d'appartenir à une des religions tolérées par le Coran, préférèrent se donner le nom des chrétiens avec lesquels ils célèbrent en commun le baptême et la fête du dimanche, mais qu'en réalité, en dehors de quelques dénominations, ils n'ont aucun trait commun avec le christianisme. Abraham Ecchellensis fait en même temps la description de trois livres mandéens, le *Genzâ*, le *Drâshê* d'*Yahyâ* et le *Sfar malwâsê*; le premier de ces livres aurait aussi le titre de *Sidra l'Adam* qu'il traduit *Ordo Adami*. Cet auteur rejette avec raison l'opinion d'Ignatius qui identifie les Mandéens avec les juifs baptisés par saint Jean-Baptiste.

Les « disciples de saint Jean » attirèrent dès lors l'intérêt des missionnnaires et provoquèrent des recherches scientifiques. Plusieurs exemplaires des Écritures mandéennes arrivèrent successivement dans les bibliothèques de l'Europe. Néanmoins, pendant longtemps, on est resté dans une grande incertitude sur le vrai caractère de cette secte. La réserve de plus en plus sévère des Mandéens sur leur doctrine religieuse et la difficulté de comprendre les textes, sont les deux causes principales qui ont perpétué l'erreur qui confond ce peuple avec les autres espèces de *Çabiens*, ou de *Sabéens*, erreur à laquelle M. Chwolson a réussi à mettre fin par son ouvrage *Die Ssabier und der Ssabismus* qui a été publié en 1856, en 2 volumes, à Saint-Pétersbourg.

Au commencement de notre siècle, l'érudit suédois Mathé Norberg a fait paraître plusieurs mémoires sur la religion et la langue des Mandéens, s'appuyant sur les renseignements qui lui ont été donnés par le vicaire maronite au sujet des « Nazaréens » qui prétendent être disciples de saint Jean et qui se sont établis depuis le XVIIe siècle dans la contrée de *Merkab* au *Liban*. Norberg considérait ces Nazaréens comme une branche des Mandéens, identique avec les Nazaréens primitifs qu'Épiphane mentionne et décrit comme une secte juive ayant habité anciennement le pays de Galaad et de Basan. La langue des livres mandéens lui parut confirmer sa manière de voir. Malgré l'avis contraire du savant Niebuhr, il maintint toujours son opinion, ce qui fut la cause d'un nouvel arrêt dans l'étude du mandaïsme.

Vers le milieu de notre siècle, M. le professeur H. Petermann fit le célèbre voyage pendant lequel il passa trois mois au milieu des Mandéens de *Suk es-Shiuch*, où ils occupent un faubourg situé sur la rive gauche de l'Euphrate. Un prêtre du nom de *Yahyâ* lui enseigna la lecture de l'écriture mandéenne ; il lui donna quelques renseignements sur la religion. Le résultat de ces expériences a été publié dans l'article *Mandæer* de l'*Encyclopédie* de Herzog (vol. IX, 1858). Grâce à M. le professeur Petermann, il est avéré que les Mandéens ne s'appellent nullement eux-mêmes disciples de saint Jean, mais seulement *Mandâyâ* : le titre *Naçorâyâ* est donné aujourd'hui seulement à ceux qui se distinguent

particulièrement par leur savoir et leur conduite; en face des Arabes ils se nomment *Çubba=baptistes*. Ils ne veulent pas être les Çabiens du Coran, mais cela n'a pas grande importance au fond. On doit à M. le professeur Petermann une édition lithographique du *Genza*; mais la traduction promise de ce livre n'a pas été publiée.

Un quart de siècle plus tard, le vice-consul de France à Bagdad, M. Siouffi, fit la connaissance en 1875 d'un des fils d'un prêtre mandéen qui, après avoir terminé les études nécessaires à son sacerdoce, s'était converti au catholicisme. M. Siouffi eut d'abord l'intention de se faire traduire par lui les livres mandéens, mais il dut renoncer à ce projet et se contenter d'écrire sous la dictée du néophyte les réponses qu'il faisait aux différentes questions qu'il lui posait. L'ensemble de ces recherches a été coordonné par M. Siouffi dans son livre intitulé : *Étude sur la religion des Soubba ou Sabbéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, par M. N. Siouffi, vice-consul de France à Moussoul; Paris, Imprimerie nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1880. L'auteur n'a eu aucune connaissance de la religion mandéenne avant son séjour à Suk; il ne connaît pas non plus les ouvrages publiés antérieurement sur ce sujet en Europe. Sans avoir une connaissance exacte de la littérature mandéenne, il en a appris justement ce qu'il lui fallait pour lire et transcrire quelques noms et quelques formules textuelles. Ce livre est extrêmement utile pour connaître l'état actuel de la religion mandéenne. Mais on comprend facilement que pour se faire une idée exacte du rôle historique du mandaïsme, il est indispensable d'approfondir le contenu des écrits anciens considérés comme sacrés par ces sectaires. A cet effet nous disposons des textes mandéens existant aujourd'hui dans les bibliothèques de l'Europe; ce sont :

1° Le *Codex nazareus* de Norberg, publié en trois parties avec traduction, lexique et onomastique ».

2° *Thesaurus sive Liber Magnus* vulgo Liber Adamis appellatus, opus Mandæorum summi ponderis descripsit E. H. Petermann. Lipsiæ, 1867. Les bibliothèques européennes contiennent, elles aussi, quelques traités et fragments du *Thesaurus* ou *Genza*.

3° *Qolasta,* oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, autographirt und herausgegeben von Dr J. Euting 1867; édition magnifique et d'une calligraphie merveilleuse.

4° Le mémoire *Ueber die Mundart der Mandæer*, par M. le professeur Th. Nœldeke.

5e La *Mandaïsche Grammatik* du même auteur qui a fixé pour la première fois les formes correctes de la langue et facilité l'intelligence d'un grand nombre de passages obscurs. M. Nœldeke constate dans plusieurs pièces du *Qolasta*, du *Divan* et du *Sfar Malwashê*, les phénomènes de la décadence de la langue mandéenne et en conclut que ces textes sont le produit d'une période récente.

Malgré ces excellentes ressources, l'intelligence exacte de la littérature mandéenne n'est pas une chose facile et on ne peut plus attendre beaucoup de lumière de la part des Mandéens eux-mêmes. La récente reédition de l'article de M. Petermann par M. le Dr Kessler, bien qu'elle soit considérablement élargie et développée, n'ajoute presque rien à ce que nous en savions antérieurement. La nécessité de consulter directement les livres mandéens et principalement le livre le plus ancien, le *Genza*, a été ressentie partout, mais ce n'est que M. W. Brandt qui s'est courageusement chargé d'y porter remède.

L'ouvrage de M. Brandt, en dehors de l'introduction dans laquelle nous avons puisé les renseignements qui précèdent, se divise en six chapitres, dont voici le contenu sommaire :

Le premier chapitre traite de la théologie mandéenne. Tout d'abord il relève, dans des remarques préliminaires, les expressions caractéristiques de la métaphysique mandéenne qui prennent souvent des nuances inconnues aux sens qu'elles ont dans les discours ordinaires. Ainsi, le mot *utra* « richesse, trésor »' désigne les êtres que nous appelons « anges ». Quelquefois les sens exacts des termes employés ne résultent pas clairement des passages parallèles; ainsi, par exemple les mots *almaiâ* « mondes », *skinata*, « demeures », *pirayâ*, « fruit », *tirayâ*, « portes », désignent certaines classes d'êtres suprêmes. Les mots les plus

obscurs de cette catégorie sont *mana* et *pira*. M. *B.*, après Sylvestre de Sacy, se décide à traduire le premier par « esprit » et le second par « fruit », en rappelant pour ce dernier terme la doctrine des Docètes qui comparaient la divinité aux grains de la figue. Après ces préliminaires, M. *B.* étudie l'élément polythéiste qui sert de base à la théogonie mandéenne, présentée dans le *Genza* sous trois formes assez différentes l'une de l'autre, sans compter d'autres variantes moins considérables. Chacune de ces parties théogoniques opère non seulement avec des entités toutes différentes, mais aussi d'une manière tout à fait dissemblable. Dans la première, les êtres suprêmes sont *Pira*, *Ayar* et *Mana*; dans la deuxième, ce sont *Nitufta*, *Mana* et son image; la troisième a pour point de départ *Nebat Raba*. On voit que, contrairement à ce que pensait Petermann, les différentes conceptions théologiques du *Genza* ne procèdent pas d'un système unique. La vérité est que nous avons ici différentes tentatives de systématisation d'une notion fondamentale dont celle qui contient l'idée de la première et de la deuxième Vie paraît être la plus ancienne; l'idée de la troisième Vie a été ajoutée plus tard.

Les théories relatives à la création du monde sont aussi très divergentes dans le *Genza*. Le démiurge nommé *Ptahil* est celui qui reçoit l'ordre des bonnes divinités, mais les mauvais génies, *Ruha* et ses sept enfants, s'emparent par ruse du gouvernement du monde. Pendant que *Manda d'Hayê* avec ses trois frères *Hibil*, *Shitil* et *Anosh* célèbrent les noces d'Adam et d'Ève, les Sept apportent à ceux-ci des vêtements, de l'or, du pain, du vin et des fruits; les autres démons leur donnent en outre plusieurs objets de luxe. Dans toutes ces légendes, dit M. *B.*, il n'y a pas trace de monothéisme. On ne trouve nulle part que, par exemple, *Mana Raba* soit le dieu vrai et unique; même le mot *Alaha* est le plus souvent employé pour désigner les faux dieux des autres religions; Alaha n'est jamais le dieu des Naçoréens.

En opposition avec ce polythéisme, on trouve dans le *Genza* plusieurs traités qui contiennent la doctrine bien monothéiste du « roi de la lumière ». Les expressions *Mana*, *Pira*, *Ayar* y sont

évitées à dessein; on y parle au contraire des mondes lumineux comprenant d'innombrables *Jourdains*, *demeures de beaucoup de rois et d'Utras*. C'est une doctrine qui, tout en connaissant les entités mythologiques, n'aime guère la mythologie et ne se sert de ces expressions que dans un sens figuré. Dans cette doctrine, le monde de la lumière se distingue foncièrement du monde des ténèbres, peuplé par des monstres et des démons de formes repoussantes et gigantesques. Le roi des ténèbres avait jadis eu l'intention de faire la conquête du monde supérieur, mais il trouva, sur la frontière, toutes les portes fermées et aucune route tracée pour l'y conduire. La création du monde, d'après ce système, est aussi diversement racontée, mais le fond monothéiste n'en est pas obscurci.

Sur ces deux systèmes opposés sont venus se greffer d'autres systèmes et essais plus incomplets les uns que les autres qui ont causé une confusion inextricable dans les livres sacrés des Mandéens. M. *B.* cherche, et réussit en grande partie, à en débrouiller l'écheveau. Il fixe chronologiquement le développement de la doctrine du roi de la lumière entre 200 ou 300 à 600 après Jésus-Christ et il considère le système polythéiste comme remontant à des époques antérieures (p. 22-59).

Le second chapitre, intitulé *Cosmologie et Anthropologie*, expose en premier lieu les idées que les Mandéens se font du monde. Le *Genza* mentionne les peuples et les pays qui doivent périr au dernier jour; ce sont les suivants : Babel, Burcif (?), la maison de Perse, des Romains, de Sind, de Hind, des Samaritains, des Tyriens et la montagne de fer que M. *B.* identifie avec les Chalybes du Pont. La terre (*Tibil*) consiste en un bloc d'eau noire condensée, d'une longueur de 12,000 pharsanges, c'est-à-dire de 9,000 lieues géographiques. La terre est placée sur le corps du monstrueux *Ur*. Le monde des bienheureux se trouve au delà du plateau montagneux du nord. Sur la terre est le firmament à sept étages nommé *matarta* (lieu gardé), dans lequel sont établis *Ruha* et ses enfants; ils servent de Purgatoires où sont retenues les âmes de ceux qui ont commis des péchés dans ce monde. Les Mandéens connaissent aussi les sept planètes dont ils font de mauvais génies,

parce que ils les croient dirigées chacune par l'un des enfants de *Ruha*. Le monde, créé pour être la demeure de l'homme, a été produit pour être agréable aux êtres animés : l'ingérence de *Ruha* et de ses enfants y introduisit le mal. L'idée du dualisme entre le bien et le mal ne s'y trouve qu'à propos du contraste formé par le corps et l'âme, et là encore il n'est pas absolu. L'opposition est plus forte entre les deux espèces de feu : le feu dévorant ou brûlant est d'origine terrestre; le feu vivant est au contraire particulier aux êtres supérieurs.

Dans le troisième chapitre, M. *B.* trace les traits les plus caractéristiques de la vie religieuse des Mandéens. Les parties polythéistes du *Genza* ne contiennent aucune prescription rituelle ou morale. On voit seulement que le baptême, l'admission dans la communauté par le serrement de la main (*kushta*) et l'invocation du nom de la Vie (*Hayê*) appartenaient dès le commencement aux pratiques religieuses de la secte. Les autres livres contiennent les principes moraux comme la défense de l'adultère, du vol et du meurtre, auxquels s'ajoute la défense de l'esclavage entre Mandéens. Il est surtout déclaré que les bonnes œuvres procèdent d'une foi correcte et d'une conviction profonde. Parmi les obligations religieuses, on rencontre en premier lieu la défense de l'idolâtrie, de la magie et de la vaticination comme aussi l'interdiction du parjure. Chaque Mandéen doit prendre part à l'office du dimanche, en se tenant derrière les prêtres, en prenant la communion (*Pehta*), et en accomplissant les cérémonies de *kushta* et du *laufa* (embrassement mutuel). Les renégats doivent être ramenés avec douceur, et on ne doit pas chercher expressément à faire des prosélytes parmi les sectaires des autres religions, lesquels, en tant que non baptisés, sont tenus pour impurs. En dehors du dimanche, les Mandéens célèbrent encore quatre fêtes dans l'année, dont la plus grande est celle du jour de l'an qui dure sept jours. Les Mandéens comptent douze mois à 30 jours chacun, et intercalent 5 jours embolismiques entre le huitième et le neuvième mois. La fête la plus curieuse est celle qui tombe au premier jour du cinquième mois; c'est une fête funéraire en commémoration des compagnons de Pharaon, qui furent noyés

dans la mer Rouge. Ils s'habillent en blanc et ne portent jamais d'habits de couleur. Ils font des prières chaque jour, rejettent le jeûne et ne font aucune distinction entre les viandes pures et impures pourvu qu'elles soient préparées par un Mandéen, car la nourriture préparée par les étrangers est impure. Tous les comestibles doivent être lavés dans l'eau avant d'être mangés. Ils observent aussi un certain nombre d'ablutions, afin d'effacer certaines contaminations journalières. Les principaux actes rituels sont : le baptême, la communion (*Pehta*), l'absorption du vin consacré (*mambuha*) et le signe que le prêtre imprime avec l'eau sur le front du baptisé en invoquant le nom de la Vie. En terminant la cérémonie du baptême, le prêtre mandéen prend le diadème qu'il porte sur la tête, l'embrasse 60 fois et met sur la tête de l'enfant l'anneau de myrte qu'il lui avait placé au doigt.

D'après les Mandéens, toutes les eaux viennent du nord et reçoivent, par des canaux invisibles, une partie des eaux vivantes qui remplissent les Jourdains célestes ; c'est pourquoi le baptême pris dans les eaux coulantes de la *Tibil*, c'est-à-dire du monde terrestre, rétablit les communications entre le monde inférieur et le monde supérieur. Au retour de *Hibil Ziwa* de son voyage dans le monde des ténèbres, *Nitufta*, sa mère, le baptise dans 7 grands Jourdains intérieurs et invisibles qui coulent de dessous son trône. La région du nord sert de demeure au sublime roi de la lumière ; de là vient le vent Ayar et le grand Océan qui entoure la terre et laisse ouverte la porte du nord par laquelle coule l'eau vivante sur toutes les parties du globe. La région du sud, est, au contraire, soumise à des vents brûlants et est limitée par l'Océan ténébreux, sur les bords duquel habitent des hommes noirs et laids comme des démons. Les eaux de cet océan sont noires et bouillantes et donnent la mort à quiconque en goûte. M. *B.* conclut de cette description que les Mandéens viennent du haut nord et n'ont jamais pratiqué la navigation sur le golfe Persique. L'immigration a dû, selon lui, se faire aux époques préhistoriques, étant donné que la langue mandéenne a été parlée dès la plus haute antiquité dans la Basse-Babylonie.

Voici maintenant l'idée que les Mandéens se font de l'âme hu-

maine et de sa destinée après la mort. L'âme humaine vient du monde lumineux et son corps vient de la terre. Les esprits planétaires ont bien pu confectionner le corps, mais ils ont été incapables de donner la vie à Adam. L'existence de l'âme dans le corps cause à celle-ci, non seulement une vie pénible et pleine de désagréments, mais lui est aussi très défavorable au point de vue moral. L'ange de la mort, nommé *Çawriel*, ainsi que son compagnon *Qemamir Ziwa* délivrent l'âme de ses chaînes et la conduisent directement au monde de la lumière, si ses péchés ne l'obligent pas à s'arrêter, jusqu'à complète expiation, dans les *matarta* gardés par les esprits planétaires. Ces derniers sont en même temps les fondateurs des fausses religions. Les légendes mandéennes s'occupent tout particulièrement de la *matarta* dominée par *Ishu Mshiha*, Jésus-Christ, le « faux et vain Messie » qui a égaré les hommes afin de les retenir dans sa demeure ténébreuse. Cette théorie des *matarta* n'a pas été admise par la doctrine du roi de la lumière, laquelle désigne les « lieux de châtiment » par les épithètes de « feu brûlant », de « ténèbres », de « mer de la fin », et de *gohonam* ou géhenne. Au dernier jour, il y aura un jugement universel, où les adorateurs de Satan tomberont dans le feu brûlant et mourront d'une seconde mort.

La religion mandéenne défend absolument de pleurer les morts et d'en prendre le deuil. Des prières et des cérémonies nommées *masiqta* sont ordonnées à leur profit; les prières durent aujourd'hui sept jours et elles commencent au troisième jour après la mort. Les Mandéens récents connaissent aussi le sacrement pour les mourants.

Le quatrième chapitre s'occupe de l'histoire religieuse d'après la conception mandéenne. Cette histoire a surtout pour objet l'annonciation, les luttes et la préservation de la vraie religion. Nous avons vu plus haut que le démiurge *Ptahil* a perdu sa suprématie sur l'univers entre les mains de *Ruha* et de ses sept enfants; l'homme seul est tombé en partage à la première Vie. Adam, à peine formé, est instruit dans les principes de la vraie religion. Ève et *Adam bar Adam* (Adam fils d'Adam) se laissent séduire au péché, mais ils reçoivent aussitôt leur pardon. L'idée

de l'expulsion du Paradis y manque entièrement. Pour protéger le genre humain contre les attaques de *Ruha* et des sept esprits planétaires, la Vie leur adjoint trois *utras* : *Hibil*, *Shitil* et *Anosh*, qui descendent avec les âmes sur cette terre et les protègent pendant leur vie terrestre. Les mauvais esprits cherchent à tuer *Anosh* qu'ils appellent l' « homme étranger » et produisent trois catastrophes successives dans ce monde. La première fois le genre humain périt par l'épée et la peste, à l'exception de *Ram* et de *Rud* qui sont sauvés. La seconde fois la terre est consumée par le feu ; deux personnes seules, *Shurbai* et *Sharhabiel*, restent en vie. La troisième fois arrive le déluge et le seul homme sauvé est *Nu*. Durant ces catastrophes, *Manda d'Hayé* descend sur la terre pour soutenir ces trois *utras* dont deux finissent par remonter au ciel. *Anosh* reste seul avec la génération nouvelle. Les mauvais génies construisent alors la ville de Jérusalem, métropole de toutes les fausses religions, qui, après mille ans d'existence, arrive au sommet de la gloire sous le règne de *Shlimun* (Salomon) fils de David. Celui-ci commande même aux démons qui se sont soumis à lui, jusqu'au moment où, s'étant divinisé lui-même, il tomba dans la disgrâce divine et perdit le royaume. Mille ans après apparut *Mshiha*, fils de *Ruha*, qui séduisit les hommes malgré les bons conseils qu'*Anosh* leur donnait. Les juifs, tous partisans du faux Messie, persécutèrent cruellement la petite communauté de Naçoréens qui existait encore et ils s'attirèrent ainsi la vengeance céleste. *Anosh* détruisit la ville coupable, dispersa les juifs et transporta le reste des fidèles dans le pays euphratique. D'après les livres mandéens l'apparition du faux Messie a été précédée par l'activité de *Johana Maçbana* (c'est-à-dire Jean-Baptiste) qui appela les hommes à la pénitence et au baptême dans le Jourdain. C'est un épisode très semblable à celui qui est raconté dans les Évangiles ; il paraît donc que le mandéisme était tout d'abord favorable aux idées chrétiennes, mais que plus tard il prit une autre direction et devint des plus hostiles à cette religion.

La théorie du roi de la lumière s'étend beaucoup sur les erreurs introduites dans ce monde par le Messie des chrétiens.

Au lieu des trois *utras* de l'autre système elle ne conserve que *Anosh* seul; *Manda d'Hayê* est aussi omis; et la destruction de Jérusalem y est racontée avec plusieurs variantes et avec un détail minutieux. La figure de *Johana* disparaît et on y voit émerger un génie du nom de *Nebat*, fils de *Johana*. La réapparition du Christ dans les derniers jours du monde est naturellement aussi empruntée aux Évangiles. Les « livres des rois » prennent aussi l'apparition de Mohammed pour le commencement de la fin; ils l'appellent *Ahmat bar Bizbat* « le destructeur ». Au dernier moment le gros vieux *Léviatan*, délié de ses chaînes, engloutira la *Arqa-tibil* (le continent) avec les Sept, leurs rois et leurs chefs; tous les démons seront anéantis et les âmes des fidèles ne mourront pas de la seconde mort, mais vivront éternellement.

D'après M. *B.* les persécutions dont les Mandéens se disent avoir été l'objet de la part des partisans des autres religions, surtout de la part du Messie et de ses acolytes, indiquent que les Mandéens eurent à souffrir des missions chrétiennes pendant le gouvernement des Sassanides. A l'arrivée des Arabes ils devaient être souvent les victimes des envahisseurs, aussi bien pendant les guerres qui ont mis fin à la dynastie perse, que pendant les premiers établissements des gouverneurs musulmans. Pour échapper aux persécutions, les Mandéens ont pris le parti de se dire chrétiens afin d'obtenir la tolérance religieuse que le Coran accorde au christianisme. Cette hypocrisie leur est même recommandée par le livre saint.

Le cinquième chapitre, intitulé « la conscience religieuse », expose méthodiquement les traits les plus caractéristiques de la religion mandéenne. Le nom *Mandaya* que les Mandéens eux-mêmes ne comprennent plus, signifie « homme du savoir mystérieux = gnostique ». Mais on se tromperait beaucoup si l'on croyait que les sectaires sont tenus de comprendre à fond le sens de leur religion. Contrairement aux partisans du gnosticisme grec, ils se contentent d'acquérir la connaissance des commandements pratiques prescrits par la loi. La foi et les bonnes œuvres constituent les points principaux de la religion

mandéenne. Le vrai fidèle doit croire que « la vie est plus ancienne que la mort, la lumière plus que les ténèbres, le dimanche plus que le sabbat, le naçoréisme plus que le judaïsme, le Jourdain des eaux vivantes plus que les eaux troublées du lieu des ténèbres ». La gnomologie proclame : Le principe de ta foi doit être la croyance que le roi de la lumière existe et qu'il reste dans les puretés. La conviction existe donc chez eux que le mandaïsme est la vraie religion; quant à la science religieuse, même dans la classe sacerdotale, elle existe déjà très médiocrement; toute la science des autres Mandéens consiste le plus souvent dans la formule du baptême que, pour plus de précaution, le prêtre lui récite à haute voix.

L'âme reçoit la récompense de ses œuvres qui sont pesées dans la balance d'*Abatur*. Il s'occupe exclusivement de ceux qui n'ont jamais cessé d'appartenir à la communauté naçoréenne. Les âmes des apostats sont repoussées par le Juge suprême, le roi de la lumière, qui les renvoie ironiquement au paradis promis par *Ruha* et *Mshiha*. La religion des Mandéens est à base légaliste ; la loi consiste en cent quatre-vingts commandements, avec quatre commandements particuliers pour les prêtres. L'idée de rétablir une fois pour toutes l'union des fidèles avec les législateurs est restée inconnue au mandaïsme. En cas de danger, ils peuvent même renier en apparence leur religion, pourvu qu'ils conservent la foi dans leur for intérieur. Pendant la domination des Portugais aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate, les Mandéens se déclarèrent chrétiens et renoncèrent à la plupart des cérémonies de leur culte. Plusieurs d'entre eux se sont convertis à l'islamisme et ces conversions successives sont devenues tellement fréquentes que le mandaïsme ne parait pas destiné à survivre à la génération présente.

Le chapitre VI, peut-être le plus important du livre entier, est consacré aux origines de la religion mandéenne. M. *B.* fait remonter ce système à l'époque relativement ancienne, où l'esprit religieux des Assyro-Babyloniens s'était amalgamé et unifié avec les spéculations philosophiques des Grecs. Le christianisme, ainsi que les divers systèmes gnostiques qui l'ont suivi, est lui-

même le fruit de la pénétration de ces deux génies. L'ancienne religion naturelle des Sémites, surtout des Chaldéens, croyait que le siège des divinités se trouvait dans le haut nord, et attribuait au baptême dans le fleuve la vertu de faire pardonner les péchés. Cette croyance fondamentale s'est peu à peu oblitérée chez les habitants des grandes villes et n'est restée vivante qu'au milieu des habitants des campagnes. Tandis que les documents assyro-babyloniens ne montrent aucune trace de lustration religieuse, comme moyen de purification, les ancêtres des Mandéens ont très bien conservé cet antique usage qui convient mieux aux campagnards qu'aux citadins. Les écrivains arabes du xe siècle connaissent les Çabiens des régions marécageuses qui sont identiques avec les *mughtasila* (ceux qui se lavent). Leur chef et fondateur de secte, dit un de ces auteurs, est appelé *El-Hasih* ; il admet deux séries d'êtres divins, masculins et féminins. Les plantes potagères appartiennent au premier, les plantes parasites aux seconds. Au IIIe et au IVe siècle après J.-C., il existait des livres écrits par l'hérésiarque El-Chassaï qui recommandait l'eau vive pour le salut du cœur et de l'âme. Il affirmait également que certains jours de l'année sont soumis à la domination d'étoiles malfaisantes et impies. Ces mêmes croyances se trouvent aussi dans le système des Mandéens auxquels il est défendu de se baigner le jour de l'an. Une autre branche des baptistes euphratiques a été sans doute la secte des Sampséens qui, au rapport d'Épiphane, n'étaient ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais monothéistes établis au delà du Jourdain et de la mer Morte, qui honoraient Dieu par le baptême, et considéraient même l'eau à peu près comme la source primitive de la vie et par conséquent comme la divinité. En prenant le bain purificateur, les Mandéens ont l'habitude de boire aussi de l'eau et de se faire imprimer par le prêtre, avec le même élément, un signe sur le front qu'ils appellent le signe de la vie.

En fait de philosophie chaldéenne, c'est la mythologie qui occupe une place prédominante. La descente aux enfers, lieux pourvus de sept portes et couverts de ténèbres et de poussière, est un mythe emprunté aux Babyloniens. La légende relative

à l'eau primordiale et ténébreuse, dominée par *Tiamat*, rappelle la légende analogue mandéenne avec *Namrus* ou *Ruha*; le combat avec les dragons, les méchants Sept; *Nebu* scribe et sage, la révélation primitive; l'eau de la vie, la computation sexagésimale, quelques noms de divinités, tous ces traits se trouvent en même temps dans la religion babylonienne et dans le mandaïsme. On voit donc que le babylonisme a été le sol sur lequel a poussé la religion des Mandéens. Mais ce sont, en réalité, des croyances isolées, restées dans l'esprit des descendants des anciens Chaldéens, mais le système babylonien n'a pas produit directement les conceptions du mandaïsme, et ne les a pas créées de sa substance.

La conception mandéenne se montre supérieure à celle du vieux babylonisme en ce fait qu'elle établit une séparation absolue entre les entités divines et leurs bases élémentaires. Les planètes qui se meuvent dans les espaces célestes ne sont ni la manifestation, ni le véhicule des divinités ; elles n'ont notamment rien de commun avec le ciel visible qui est aussi périssable que la terre. A côté du grand Jourdain, il y a d'autres jourdains innombrables dans le monde de la lumière, qui ne se trouvent pas dans le ciel des étoiles. La grande majorité des divinités est aussi représentée sous la forme humaine, à l'exception de quelques personnifications éventuelles, comme *Jardena Raba* (le grand Jourdain), *Ayar-Gufna* et quelques autres. Le mandaïsme a aussi une certaine parenté avec le gnosticisme dont il est séparé par la théorie de l'émanation qui caractérise ce dernier. D'après les représentations les plus anciennes *Manda d'Hayê* n'est pas émané de l'Être suprême, mais appelé à l'existence, c'est-à-dire créé par lui. Toutefois le *Pira* des Mandéens rappelle « les fruits sortis du chaos » dont il est fait mention dans un psaume attribué à Valentin. Les Docètes assimilaient la divinité à une graine de figue qui se multiplie infiniment dans chaque fruit. En ce qui concerne la manière dont la création de l'homme et du monde est racontée, on peut dire qu'elle se ressemble beaucoup dans les deux systèmes. La création du monde par *Ptahil*, créature de la seconde Vie, s'étant détournée de la première Vie, concorde avec l'opi-

nion qu'Irénée assigne au gnostique Bardesane affirmant que le premier ange de l'Unique a fait sortir de lui la Sophie, et que celle-ci s'était laissée entraîner vers les régions inférieures où elle a donné le jour au Créateur du monde, *in quo erat ignorantia et audacia*. A l'aide de celui-ci et d'autres rejetons, elle formait dans la suite la divinité de l'Ancien Testament. Chez les Mandéens, *Ruha* et ses Sept ne sont pas les créateurs du monde, tandis que les auteurs gnostiques font créer le monde par les Sept anges, les Archontes qui le gouvernent. Mais les deux systèmes s'accordent de nouveau en ceci que les anges forment le corps du premier homme, et que celui-ci reste couché par terre comme une statue, ou rampe comme un ver jusqu'à ce que l'étincelle de la vie lui soit donnée d'en haut.

Clément d'Alexandrie annonce avoir lu dans une lettre de Valentin que le premier homme, formé par les anges, a étonné ses créateurs par la hauteur et la franchise de ses paroles. Le mandéen *Adakas* représente vraisemblablement le germe intellectuel des Gnostiques. Comme chez les Mandéens, l'hebdomade des planètes séduit l'homme au péché. Les Gnostiques ont aussi, en commun avec les Mandéens, l'emploi recherché du nom divin juif.

Mais la grande différence qui existe entre les écrits gnostiques et les écrits mandéens consiste dans l'idée de rédemption qui manque aux derniers. Cette idée était primitivement une explication philosophico-allégorique du vieux mythe babylonien de la descente d'*Istar* aux enfers et de sa délivrance par *Uddishunamir*. Chez les Mandéens, ce même mythe a trouvé un autre emploi ; il a été utilisé dans la légende de la descente de *Hibil Ziwa* aux enfers, afin de rendre possible l'existence de la terre comme demeure de l'homme, au milieu de la région des eaux noires. Les anciens systèmes de gnosticisme se ramènent directement au pays des Mandéens comme leur lieu de naissance. Les Ophites prétendaient, selon Origène, venir d'un certain Euphratès. La branche pératique aurait reçu son nom de deux chefs d'une école présidée par Euphratès le pératique ; ce titre conduit directement à *Forat-Maishan* dans le pays de *Meshan*, le territoire actuel de

Basra. C'est là qu'il faut chercher le berceau ou du moins l'un des sièges principaux de la spéculation chaldéenne. On sait que le nom de Gnostiques vient des Ophites et c'est précisement l'équivalent de *Mandâyâ*.

Plusieurs idées perses ont aussi trouvé leur voie, dans le mandaïsme. C'est d'abord l'opposition entre la lumière et les ténèbres parallèle à celle entre le bien et le mal. La théorie du roi de la lumière établit entre ce roi avec son royaume lumineux et le roi des ténèbres avec son royaume, une opposition absolue. Il paraît même que la théorie de *Zerwana Akarana* a été aussi adoptée par le mandaïsme récent. La désignation de *Yawar* pour *Manda d'Hayê*, surnommé aussi *Sam*, qui doit tuer dans les derniers jours le serpent *Dahak* délivré de ses liens, montre l'influence du parsisme. On arrive à la même conclusion en ce qui concerne l'emploi du nombre 365 qui coïncide avec les jours de l'année solaire des Perses.

L'idée que l'imagination mandéenne se fait de la destinée de l'âme après la mort forme un cycle particulier; et plusieurs points de cette croyance rappellent des légendes perses analogues. L'arbre de la vie des Mandéens rappelle la croyance similaire qu'on observe dans la *Genèse* et dans les livres parsis, avec cette différence, que, chez les premiers, toute sa vertu vient de l'eau qu'il contient. Cependant la manière d'envisager l'arbre de la vie comme une vigne n'est pas perse ; elle doit reposer sur le symbole chrétien (*Év. de Jean,* xv.) parvenu aux Mandéens par les Gnostiques.

Le judaïsme a aussi prêté plusieurs idées et expressions au mandaïsme; entre autres les termes *ishiul* « le sheol »; *oraita*, « la loi », *tibil*, « le monde », *meroma*, « la hauteur », et *malaka* « ange ». Les nom des deux gardiens du Jourdain : *Shilmai* et *Nidbai*, sont empruntés à la nomenclature des sacrifices juifs et signifient respectivement « offrande de paix » et « offrande de libéralité ». Enfin le manichéisme a aussi contribué abondamment à la doctrine mandéenne et l'auteur en donne les preuves les plus convaincantes. Les cérémonies du culte sont destinées à symboliser les idées philosophiques de la doctrine, et tous les commande-

ments qui se rapportent aux costumes des laïques et des prêtres, au rite de la communion, au baptême, au chrême, aux époques de la prière, à l'administration du *Pehta*, du *Mambuha*, poursuivent le même but, bien que plusieurs de ces rites soient d'origine perse. La célébration du dimanche paraît venir du culte du *Mithra* et non pas directement du christianisme.

Le livre de M. *B.* se termine par plusieurs appendices, les uns plus importants que les autres, et renfermant des renseignements minutieux relativement à cette religion. Nous ne pouvons qu'énumérer les titres de ces diverses études; ce sont: *A*) le *Genza* et ses parties; *B*) formules initiales et finales; *C*) l'usage du mot *alaha; D*) le huitième traité du *Genza* droit; *E*) *Hibil-Ziwa* vis-à-vis de *Manda d'Hayê; F*) la communauté de *Suq-es-Shiukh; G*) le traité de la sortie de *Johana; H*) la cérémonie du baptême; *I*) la formule du baptême; *K*) narration biblique dans le *Genza*; *L*) L'elchasaïsme et sa relation avec la gnose ébionitique ; *M*) l'opinion du Dr Kesler sur les Mandéens; *N*) information du XVIIe siècle et la composition de la *Narratio*.

Le grand intérêt de cet ouvrage n'échappera à personne. Nous avons là, pour la première fois, des renseignements authentiques tirés des livres qui font autorité et s'étendant sur toutes les parties de la religion mandéenne. Non seulement les rites extérieurs, mais aussi les idées qui s'y cachent, les conceptions qu'ils sont destinés à représenter, commencent à prendre pour nous des formes intelligibles. Les écrits mandéens qui sont maintenant lettre close pour les plus instruits des prêtres et qui présentaient naguère des obstacles insurmontables à la curiosité savante de l'Europe, ont fini par céder aux efforts persévérants et éclairés de M. Brandt. Espérons que la voie qu'il a tracée avec autant de succès sera bientôt fréquentée et perfectionnée par d'autres travailleurs. Désormais la difficulté de comprendre ce texte ou d'en débrouiller la confusion ne pourra plus servir d'excuse à l'inertie. Ce qu'il faudra examiner de nouveau c'est la valeur des théories présentées par le savant auteur, qui donneront lieu à des discussions dont le résultat apportera probablement un certain nombre de modifications. Mais quel que soit le résultat définiti

et quand même toutes les explications de l'auteur se montreraient prématurées ou inexactes, il lui restera le mérite suprême d'avoir ouvert la voie dans une branche d'étude qu'on avait presque désespéré d'aborder.

J. Halévy.

LA LÉGENDE D'ABRAHAM

D'APRÈS LES MUSULMANS

Il n'est pas de personnage biblique aussi souvent nommé dans le Coran qu'Abraham. Avec habileté Mahomet a placé sous l'égide de ce patriarche le point fondamental de son enseignement : l'unité de Dieu. Ce n'est point une divinité nouvelle qu'il préconise, c'est le Dieu d'Abraham, du père, par Ismaël, de la race arabe : adorer Allah, dieu unique et universel, c'est simplement revenir à la croyance des ancêtres.

Pai suite, le Coran attribue directement à Abraham la découcouverte ou l'invention du Dieu unique, à raison de laquelle le livre sacré des musulmans représente le patriarche comme persécuté par les idolâtres. Dans les commentateurs, ceux-ci ont pour chef Nemrod, finalement détruit par Allah lui-même. Chez eux, le récit de cette persécution semble constituée par des réminiscences du massacre des innocents sous Hérode, de l'incident des jeunes gens dans la fournaise et des sept plaies d'Égypte. Un combat céleste entre Nemrod et le Très-Haut, dont l'origine ne paraît aucunement biblique, complète les éléments mis en œuvre.

A côté, et comme points secondaires, il est fait mention de la vie nomade du patriarche, comme de sa visite chez Abimelech. Mais la partie féroce de ce dernier incident disparaît : il n'est question, chez les musulmans, ni de circoncision, ni de massacre : enfin Abimelech est transformé en sultan d'Égypte.

A ces points se bornent les données, considérées par la plu-

part des écrivains mahométans comme constitutives de la biographie propre d'Abraham, ce qu'ils indiquent sous son nom dans leurs légendes, quand ils se mêlent de relater la vie des patriarches; les autres événements où Abraham figure, sont indiqués par eux sous le nom de ses fils.

On ne peut donc guère, sans défigurer l'œuvre des commentateurs, rapporter la légende complète d'Abraham qu'en mettant, à la suite de ce qu'ils donnent comme sa biographie propre, les légendes d'Ismaël et d'Isaac.

En vue de ne point abuser de la patience du lecteur, il nous a paru suffisant de mettre, quant à présent, sous ses yeux, la partie du cycle qui s'arrête à la mort de Nemrod, sans entamer ce qui constitue le début de la légende d'Ismaël.

Nous nous sommes alors trouvé, en raison du nombre considérable des auteurs qui ont traité ce sujet, dans l'embarrras du choix d'un texte.

Celui traduit ci-après a l'avantage d'offrir un récit suivi, constitué par la réunion des différents éléments traditionnels, d'ordinaire juxtaposés sans grand ordre, ce qui a l'inconvénient d'une obscurité fatigante, accrue par de fâcheuses redites.

L'extrait donné est tiré d'un manuscrit dédié à l'émir El Omra Ahmed-Pacha; c'est la version turque, par un certain Méhemet ben Khosrew, d'un ouvrage arabe de Méhemet ben Djérir intitulé *Tefsîr-i-Kebir*, c'est-à-dire « le grand commentaire coranique », autrement dit la *Chronique* de Tabari. Le traducteur ottoman explique qu'il a été amené à entreprendre son travail en raison du caractère fautif d'une version persane du même ouvrage. Il ne m'a pas été possible, au moyen des éléments à ma disposition, de fixer la date à laquelle Ahmed-Pacha portait le titre d'émir el omra, mais la question n'offre qu'un intérêt médiocre.

Comme d'ordinaire en matière de légendes, le texte dont il s'agit procède par voie d'amplification de versets du Coran.

On sera peut-être étonné de voir l'auteur mettre dans la bouche de certains de ses personnages, considérés par lui-même comme bien antérieurs à Mahomet, des citations du livre sacré des musulmans. Le procédé est fréquent chez ces derniers; ils le

justifient par une doctrine singulière : le Coran est émané d'Allah avant tout le surplus de la création.

De même, on peut éprouver quelque surprise à voir un auteur supposer déjà consommés des faits non encore existants d'après le point où il en est de sa narration. Les traditionalistes procèdent d'ordinaire par voie de compilation des données léguées par leurs prédécesseurs, souvent assez peu concordantes ; ils n'essayent point de les faire s'accorder, par respect pour les textes.

Ainsi, dans la légende ci-après, on voit un astrologue exciter le peuple contre Abraham et cette harangue fait allusion à deux faits postérieurs au moment où l'orateur est censé parler : le bris des idoles par Abraham et son voyage en Égypte. Or, certains auteurs rapportent le discours accusateur sans indiquer à quel instant de la vie du patriarche il s'applique. D'autres le placent, avec plus de vraisemblance, dans la bouche de Satan, au moment où l'on va précipiter Abraham dans les flammes, fait qu'ils indiquent comme survenu après le retour d'Égypte.

Mais comme, généralement, les écrivains orthodoxes considèrent le départ pour l'Égypte comme survenu après l'incident du bûcher, notre auteur a admis leur version. Il s'est trouvé, comme conséquence, en présence d'une contradiction au sujet de la harangue ; il a jugé préférable de la laisser subsister telle qu'il la trouvait, plutôt que de procéder, de son chef, à une modification des traditions.

En vue d'éclaircir notre texte, nous avons jugé utile de le diviser en plusieurs paragraphes précédés d'un titre indicatif.

NAISSANCE D'ABRAHAM. — IL MÉPRISE LES IDOLES ET DEVIENT ADORATEUR D'ALLAH.

On raconte ce qui suit au sujet d'Abraham, l'ami de Dieu, et de Nemrod ben Canaan.

Nemrod habitait avec son père dans le pays de Babel, actuellement de Bagdad; il était renommé pour sa cruauté. Parmi ses idoles il en était une, faite d'or et d'argent, qui le représentait lui-même; il l'avait parée de rubis, de saphirs, de perles, de toutes sortes de joyaux.

A son vizir, nommé Azer, étaient confiés ses biens et ses trésors; car il avait en lui la plus grande confiance et l'estimait beaucoup. Cet Azer, père du prophète Abraham, descendait du prophète Noé à la dixième génération. En effet, Azer était fils de Tarah, autrement nommé Charoug, fils d'Argou, fils de Kalih, fils de Gaber, fils de Chalig, fils de Caïnan, fils d'Arphanas, fils de Sem, fils de Noé, sur lui soit le salut.

Depuis l'origine, la domination universelle a appartenu à quatre monarques dont deux infidèles : Nemrod et Bacht en Naser (*Nabu chodonosor*) et deux soumis à Dieu (littéralement : musulmans) Zoul Qarneïn et le prophète Salomon.

On prétendait que Nemrod exerçait sa domination sur les sept climats. Toujours est-il qu'il occupa le trône de Babylonie et remplit le monde du bruit de sa tyrannie et de sa cruauté.

Certain jour, ayant assemblé autour de lui les grands, les vieillards, les astrologues et les savants du pays, ceux-ci lui déclarèrent qu'ils voyaient dans leurs livres que, cette même année, il naîtrait dans la contrée un enfant destiné à mettre à néant le pouvoir des idoles, à le renverser lui-même du pouvoir, à le remplacer comme souverain et à le mettre à mort.

A cette nouvelle, Nemrod se sent troublé, il répand dans le pays des hommes de confiance avec l'ordre exprès de tenir registre des femmes enceintes, à l'effet de mettre hors d'état de nuire les enfants mâles qu'elles mettraient au monde, tout en laissant vivre les filles. Conformément à ces instructions ils visitèrent les femmes et mirent à mort neuf mille garçons nouveau-nés.

Tout cela se passait pendant que la mère d'Abraham le portait encore dans le sein. Elle le cacha la nuit même où il vint au monde, puis déclara ensuite, aux préposés qui l'interrogeaient, qu'il était

mort. Ils s'éloignèrent, puis, la nuit venue, elle alla prendre l'enfant et le porta dans une caverne où elle lui donna le sein; ensuite elle plaça une grosse pierre devant la grotte. Sans en rien dire, ni chez elle, ni aux voisins, elle continua d'agir de même pendant deux ou trois jours. Au bout de ce temps son mari la voyant délivrée, lui demanda si l'enfant était mort et quel était son sexe. Il se dirigea alors vers la caverne à l'entrée de laquelle Abraham était sain et sauf; mais Dieu permit qu'il ne l'y découvrît pas. Bientôt après, sa mère visita Abraham, elle lui donna le sein, puis s'éloigna. Une année entière se passa pour elle à se dérober ainsi et à allaiter l'enfant sans qu'elle en ait parlé à qui que ce fût : Azer lui-même ne sut rien, de peur qu'il ne vînt à le livrer à Nemrod, par dévotion pour les idoles. Dieu bénit les efforts de cette mère et l'enfant prospéra si bien qu'il se développait dans une journée comme s'il se fût écoulé un mois, et dans un mois comme en une année entière, si bien qu'à quinze mois il semblait avoir quinze ans.

Une nuit qu'elle était venue l'allaiter, car elle devait user de circonspection dans le jour, elle le fit asseoir en dehors de la caverne après lui avoir donné le sein. Abraham vint alors à pencher sa tête en arrière, vit le ciel, puis aperçut les étoiles et fut rempli d'étonnement. — Qui est jamais parvenu, se dit-il, jusqu'à cette immensité, et à qui est-elle?

Tout à coup, il remarqua une grosse étoile : N'est-ce pas là mon Dieu, se dit-il tout troublé? Certes, c'est bien lui, ajouta-t-il, car cette étoile est vraiment la plus brillante de toutes. Tels furent les motifs qui firent naître chez lui cette pensée. On dit à ce propos, que l'étoile ainsi admirée par Abraham était Jupiter. Mais, quand elle disparut Abraham s'écria : « Je n'aime point ceux qui disparaissent » (VI, 76)[1], car ce qui disparaît, qui change d'état, ne saurait être Dieu.

Un instant après il vit la lune se lever et remarqua qu'elle était plus brillante que les étoiles. De nouveau, il s'écria : Voilà mon Dieu! Mais quand elle vint à se coucher il se dit : Ce n'est point encore lui.

Or, la mère d'Abraham ne le quitta pas cette nuit là. Quand vint l'aurore et que le jour se leva, Abraham vit le soleil et se dit : Il est plus grand et brille plus que tous les astres, c'est lui qui

1) Les passages entre guillemets sont des citations du Coran. Le premier nombre à la suite est le numéro du chapitre dont le passage est tiré ; le second, celui du verset.

est mon Dieu. Mais quand le jour vint à finir Abraham se dit : Nul de tous ces astres n'est une divinité, nul d'entre eux n'est mon Dieu : que ma foi s'éloigne d'eux; mais je cherche encore celui qui l'est.

Quelque temps après, sa mère le prit et le porta chez elle, le présenta à Azer, lui dit quel était cet enfant, et au milieu de quelles difficultés elle l'avait élevé. Azer examina alors le visage d'Abraham et l'amour paternel naquit dans son cœur. C'est bien mon fils, dit-il, il m'a été conservé par la ruse, le voilà revenu près de moi.

Or, Azer possédait une idole qu'il avait faite d'or, d'argent et de bois. Puisqu'Abraham est maintenant devenu grand, dit-il à la mère de son fils, donnons-la lui à vendre . Aussitôt Abraham attache une corde au cou de la statue et lui entoure la tête de copeaux : Voilà, cria-t-il, une chose qui ne peut être utile ou nuire à personne!

Quand les infidèles le virent traiter l'idole avec si peu de respect, ils furent indignés, mais restèrent silencieux, par égard pour son père : cependant ils prirent le jeune homme et le ramenèrent à Azer.

Dans leur orgueil ces infidèles offraient aux idoles les prémices de chaque mets et les plaçaient devant elles, puis ensuite ils enlevaient cette nourriture, et tout en parlant de miracle (*comme si les idoles l'eussent mangée*) [1] ils la distribuaient aux pauvres.

Un jour qu'Azer s'en fut au temple, il y conduisit Abraham qui aperçut un repas servi devant les idoles : Qu'est-ceci, se dit-il?

A ces mots, il met de la nourriture dans la bouche d'une idole. — Pourquoi ne manges-tu pas, dit-il en lui lançant quelques coups de pied? Ensuite, pour prendre de la boisson, il s'en fut au bord de la rivière, puis plaça de l'eau devant la bouche de l'idole. — Pourquoi ne bois-tu pas, dit-il encore, et il la battit de nouveau. Les infidèles accourus en foule autour de lui l'interrogeaient. — Pourquoi, lui demandaient-ils, maltraites-tu ou frappes-tu ainsi les dieux? — C'est, dit-il, parce qu'ils n'ont voulu ni goûter de mets agréables, ni boire de bonne eau fraîche. — Mais, Abraham, répliquèrent ces infidèles, il leur est aussi impossible de boire que de manger. — Sont-ce donc des dieux, leur dit-il alors, ceux qui ne peuvent agir comme font tous et chacun des hommes? Ces infidèles ne trouvèrent rien à répliquer à cela, mais allèrent tout raconter à Azer qui battit son fils. — Pourquoi, lui dit-il, t'avises-tu

1) Les passages en *italique* sont ajoutés pour l'intelligence du texte.

d'insulter nos divinités anciennes; il ne faut pas que cela se renouvelle! — O mon père, répond Abraham, cesse de fabriquer ces démons et d'adorer ces idoles, n'adore donc que ce qui est supérieur à toi-même, comme à ces idoles, à la terre et aux cieux. Puisse mon Dieu te pardonner et effacer tes péchés; abandonne tout cela et sois musulman, *c'est-à-dire entièrement résigné à la volonté de Dieu.*

Et il ajouta : « Que la paix soit avec toi, j'implorerai le pardon de mon Seigneur, car il est bienveillant pour moi » (XIX, 48). A plusieurs reprises il donna de semblables avis à son père, mais il ne le convainquit point.

Quand Azer vit qu'Abraham parlait sérieusement, il se mit en chemin et s'en fut trouver Nemrod. — Grand roi, lui dit-il, j'ignore ce qu'a mon fils : il méprise les idoles et ne les regarde point comme sacrées; envoie-le pendant quelques jours dans notre grand temple, qu'il voie nos grands dieux et soit un de leurs gardes; peut-être, avec le temps, son cœur viendra-t-il à résipiscence et son incrédulité disparaîtra-t-elle.

Alors Nemrod conduisit Abraham au temple, à celui-là même où l'idole d'or et d'argent était ornée de rubis, de saphirs et de perles, afin qu'il y monte la garde, puis il dit à cet enfant : Viens adorer nos grands dieux, reste en leur présence, demeure à veiller auprès d'eux et apprends ainsi à les vénérer. Après lui avoir ainsi donné le conseil d'adorer la grande idole, il le laissa dans le temple.

— O mon Seigneur, dit alors Abraham resté à l'intérieur près de la porte, c'est toi qui es un grand dieu, toi qui as créé toutes choses. Ainsi il se détourna de l'idole et adressa ses adorations à Allah. Cela fait, il alla se placer dans un coin et s'y assit. Cet enfant, disait le peuple, a perdu l'esprit, il est devenu fou. En fait, ils n'attachaient aucune importance à Abraham et, dès le lendemain, ils s'éloignèrent de lui.

Par aventure, la fête du Baïram (*du sacrifice*) arriva pour les infidèles. Selon leur coutume en ce jour, petits et grands, hommes et femmes, riches et pauvres, tous enfin se rendirent sur le lieu de la fête ; personne ne resta dans la ville. Ensuite les gardes des idoles en portèrent sur le lieu de la fête. Abraham, lui dit l'un d'eux, viens avec nous les voir. — Aujourd'hui, répliqua-t-il, j'ai regardé une étoile, je ne me sens pas bien, je n'irai pas.

C'est ce qui est exprimé par les versets : « Il jeta un regard sur les étoiles ; je suis malade, *je n'assisterai pas aujourd'hui à vos cérémonies.* Ils s'en allèrent et le laissèrent » (XXXVII, 86 à 87).

UN ASTROLOGUE EXCITE LE PEUPLE CONTRE ABRAHAM.

En ce temps-là le peuple s'adonnait à l'astrologie ; on observait les astres à propos de tout. Or, parmi ces gens-là, se trouvait un savant astrologue.

— Abraham, leur dit-il, après avoir regardé les étoiles, n'est pas malade et ne l'a pas été ; voilà ce que dit le monde des planètes. Et il ajouta s'adressant à ces infidèles : — Pour moi, Abraham n'a jamais été qu'un menteur, en effet, il a menti trois fois : Une fois quand il a dit être malade et qu'il ne l'était pas ; une autre fois quand le sultan d'Égypte voulant prendre Sarah lui demanda : Quelle est cette femme ? et qu'il lui répondit : C'est ma sœur. Une autre fois encore quand, ayant frappé lui-même les idoles avec une hache on lui demanda : Qui a fait cela ? et qu'il répondit : Ce sont les grands dieux qui ont frappé les autres. En vérité pour moi, il a menti dans chacune de ces réponses. Or, chaque fois il avait un but, car ce n'est pas sans motif qu'on ment ; de plus, il est capable de prétendre que dans chacune de ces occasions il n'a pas menti. — Si j'ai feint d'être malade, dira-t-il, c'est que les desseins criminels de ces infidèles ont troublé mon cœur jusqu'alors sain et l'ont rendu malade ; si j'ai répondu que Sarah était ma sœur, c'est qu'en ce monde tous doivent être frères, selon le verset : « car les croyants sont tous frères » (XLIX, 10). S'il ne m'est pas possible d'adresser une prière aux idoles je n'ai cependant pas menti dans cette occasion.

ABRAHAM BRISE LES IDOLES. — IL EST CONDAMNÉ AU FEU. — SA DÉLIVRANCE.

Lorsque, comme nous l'avons dit, les serviteurs sortirent du temple et s'en allèrent où se tenait la fête du Baïram, Abraham fut le seul à ne pas s'y rendre. — Sors, lui dirent-ils alors, que nous fermions la porte. Abraham sortit, puis ils verrouillèrent solidement la porte et s'éloignèrent. De son côté, Abraham les quitta. — J'en jure par Dieu, dit plus tard Abraham à l'un d'eux, après que vous avez été partis, j'ai ouvert la porte, regardé à l'intérieur et vu vos idoles renversées en désordre. — Il est devenu fou, se dit le serviteur auquel il s'adressait ; je ne comprends rien à ses paroles !

Or, il est à remarquer qu'aussitôt qu'Abraham eut perdu de vue les

serviteurs, il trouva le moyen d'ouvrir la porte du temple ; il pénétra à l'intérieur et s'arma d'une hache. C'était la coutume, chez ces infidèles, de faire cuire quantité de mets pendant le Baïram et d'en offrir aux idoles une part que chacun leur présentait dans le but d'obtenir la bienveillance et les faveurs des dieux, afin que ceux-ci les protègent, fassent leur bonheur et assurent leur prospérité.

Lors donc qu'Abraham eut ouvert la porte, eut pénétré dans le temple et se fut armé d'une hache, il aperçut tous les mets divers placés devant les dieux. — Qu'est cela et qu'êtes-vous, s'écria-t-il ? Comment peut-il se faire que ce peuple vous octroie la divinité quand vous ne parlez ni ne mangez ! Puis il brandit sa hache, « Et là-dessus il leur porta un coup de sa droite » (XXXVII,91) autrement dit, il se mit à frapper les idoles avec l'arme qu'il tenait de la main droite. A l'une il brisa les jambes, de l'autre il fit deux morceaux en la frappant aux reins, puis, sans se troubler, il leur martela le visage.

Toutefois, il ne s'attaqua d'aucune manière à cette grande idole qu'on avait placée sur un trône d'or, ornée de toutes sortes de joyaux et couverte d'autres ornements encore. Il ne la toucha donc pas et la laissa intacte, mais il lui suspendit sa hache au cou. Ensuite, il sortit, referma la porte comme l'avaient fermée les serviteurs, et s'éloigna.

Quand les serviteurs, quittant le Baïram, revinrent et ouvrirent la porte du temple, ils constatèrent aussitôt l'état où se trouvaient les idoles. Poussant des cris, ils coururent sans tarder porter cette nouvelle à Nemrod et lui décrirent l'état de destruction où se trouvaient les idoles. Sans perdre un instant Nemrod se rend au temple et reste stupéfait. — « Ils dirent : celui qui a agi ainsi avec nos divinités est certes méchant » (XXI,60). Puis il s'emporta contre les serviteurs. Qui de vous, dit-il, sait ce qui a fait cela ? Alors, celui auquel Abraham avait annoncé la dispersion des idoles et qui n'en avait pas parlé aux autres, sortit des rangs et répéta les paroles qu'Abraham lui avait dites. « Nous avons entendu un jeune homme médire de nos dieux » (XXI, 61). C'est-à-dire les serviteurs rapportèrent ce qu'Abraham leur avait dit. — Qu'on m'amène Abraham, commanda alors Nemrod. Nous avons pour assurance de la réalité de cet ordre ce verset de Coran « Amenez-le, dirent les autres, afin que tous soient témoins » (XXI, 62).

Nemrod, tout infidèle, tout idolâtre qu'il fût, ne voulait point prononcer une condamnation sans le témoignage de deux témoins ; de plus Abraham était le fils de son vizir. Quand il fut amené devant lui « Ils dirent, est-ce toi, Abraham, qui as ainsi arrangé nos dieux ? »

(XXI,63). — « C'est, répondit-il, la plus grande des idoles que voici » (XXI,64). « Elle a encore la hache devant elle, interrogez-les pour voir si elles parlent » (XXI-64) elles vous raconteront toute l'affaire. — Mais, fit Nemrod, elles ne sauraient parler. — Qui est privé de la parole, réplique Abraham, ne saurait être considéré comme divinité. Celui qui croit à Allah ne traite de dieu aucun autre, car nul ne l'emporte sur lui en pouvoir.

A ces mots Nemrod rougit de colère et s'écria : Que sur l'heure on livre Abraham aux flammes ! Ainsi le dit, au surplus, la parole divine « Brûlez-le, s'écrièrent-ils, et venez au secours de nos dieux » (XXI, 68). En entendant l'ordre donné par Nemrod, Abraham se sentit perdu et le peuple se réjouit de son trouble. — Abraham, lui dit alors Nemrod, où donc est ton Dieu, et que fait-il donc ? — Mon Dieu, répondit Abraham, est dans les cieux, brillant de gloire et occupé à donner la vie ou la mort. Il ne lui est pas nécessaire de prouver sa puissance à l'intention de Nemrod et de parler à son commandement. — Il est également en mon pouvoir, répliqua celui-ci, de donner la vie et la mort. Aussi lit-on dans le Coran : « Abraham avait dit : Mon Seigneur est celui qui donne la vie et la mort. — C'est moi, répondit l'autre, qui donne la vie et la mort » (II,260). Quand donc, dit Abraham, as-tu donné la vie à un mort ? — Alors Nemrod ordonna d'amener de la prison deux voleurs qui méritaient la mort. Il fit tuer l'un d'eux et dit : Vois comment je donne la mort ; puis il fit grâce à l'autre et dit : Vois comment je rends la vie à celui qui est sur le point de mourir.

A ces mots, Abraham comprit que l'intention de Nemrod était de l'abaisser, par le raisonnement, aux yeux du peuple. Puisque Allah, dit-il alors, amène le soleil de l'orient, fais-le venir de l'occident. « L'infidèle resta confondu » (II, 263) » garda le silence et se sentit vaincu. Sur son ordre on emmena Abraham dans une maison, des gardes lui furent donnés, on lui lia solidement les pieds et les mains, puis on le ramena au milieu du peuple assemblé. Alors il les invite à l'adoration d'Allah, puis s'adresse à son père Azer. — O mon père, lui dit-il, quel bien peux-tu attendre de qui ne mange ni ne parle? Viens donc plutôt adorer Allah qu'une idole, sois donc musulman. — Il règne dans un autre pays, répondit Azer, aussi ne puis-je comprendre ce qu'il a à faire avec moi. Attendons que nous soyons allés dans l'endroit où il gouverne, alors je me ferai musulman. Abraham jette les yeux sur la multitude qui se tenait là, puis il implore pour elle le pardon de Dieu, autrement dit il prie pour que les infidèles arrivent à la vérité, en vue de leur profit et de leur conversion. Car le Dieu Très-Haut l'a déclaré : « Il

ne sied pas aux prophètes ni aux croyants d'implorer le pardon de Dieu pour les idolâtres, fussent-ils leurs parents, lorsqu'il est évident qu'ils seront livrés au feu » (IX, 114). Omar el Khattab, s'adressant à Mahomet, dit à propos de ce verset : O prophète de Dieu, comment Abraham a-t-il pu implorer le pardon de Dieu pour Azer? Or aussitôt cet autre verset descendit : « Abraham n'implora le pardon de Dieu pour son père que parce qu'il le lui avait promis; mais quand il lui fut démontré que son père était l'ennemi de Dieu, il ne voulut plus s'en mêler » (IX, 115). A ce moment Abraham fit preuve de patience à l'égard de son père, mais celui-ci mourut quelques jours après.

Or, Nemrod nourrissait le projet de livrer Abraham aux tourments et de le mettre à mort. Par son ordre on construisit une haute muraille dont on entoura un espace, une parasange (30 stades), puis ensuite, pendant une année, tous se mirent à couper du bois, puis à le transporter sur leur dos, dans l'enceinte, comme s'ils eussent été des bêtes de somme, le tout dans le but de brûler vif Abraham. Ils accomplissaient avec joie cette corvée. Abraham avait prié pour eux, mais quand il les vit prendre la place des mulets, des ânes et autres animaux de charge il les maudit : Les musulmans, dit-il, couvrent de leur mépris les ânes et les mulets. Malgré ces injures ils n'en continuèrent pas moins à élever le bûcher et, dans cette vue, ils vinrent des points les plus éloignés du pays, préparer le supplice d'Abraham sans épargner leur fatigue. Dans cette bonne intention on vit arriver ainsi même les plus riches. Pliés en deux, femmes, vieillards infirmes s'avançaient à la file; ils allaient deux par deux couper du bois sur le flanc des montagnes; ils s'encourageaient mutuellement à cette œuvre pie. Nous attirerons sur nous, disaient-ils, la bienveillance de nos dieux en livrant leur ennemi aux flammes. Une année entière se passa pour eux à amonceler du bois; ainsi tout l'espace qui avait été entouré d'une muraille se trouva rempli, ainsi ils se trouvèrent avoir élevé une montagne de la dimension d'une parasange.

Alors ils mirent le feu aux quatre coins du bûcher dont les flammes s'élevèrent jusqu'aux cieux, puis ils enlevèrent ses fers à Abraham et l'amenèrent pour le précipiter dans le feu. Nemrod et tous les autres attendaient, les parents d'Abraham se répandaient en larmes, invoquaient Allah et imploraient son secours à grands cris. Mais le reste du peuple réclamait qu'on jetât Abraham au feu. Toutefois l'ardeur des flammes était telle que nul ne pouvait approcher du bûcher. Ils ne pouvaient donc y précipiter Abraham.

A cette vue, Satan le lapidé prend, sans perdre de temps, la forme d'un vieillard dont la barbe descendait à la ceinture, puis il se glisse parmi les anciens, les personnages respectables et les matrones qui se tenaient près de Nemrod. Aussitôt celui-ci le remarque et croit voir en lui un étranger. Qui es-tu, lui demanda-t-il, et de quel endroit viens-tu? — Je viens, répondit Éblis, pour me présenter devant toi comme demandeur en justice, afin de vider certain différend avec un adversaire. — Précise ta demande, fit Nemrod? — Je voudrais, réplique Satan, te voir brûler ce sorcier et tout son être consumé par le feu ; je viens t'en donner le moyen. — Apprends-le moi, dit alors Nemrod. — Commande, fit Satan, qu'on apporte des poutres de bois. Nemrod l'ordonna et il fut obéi aussitôt. Alors Satan montra à Nemrod comment elles devaient être placées, car il les arrangea comme personne ne l'eût fait. Quand il eut achevé ce travail, il ordonna qu'on amène Abraham devant lui, tout chargé des lourdes chaînes *dont il était lié de nouveau.* — Dieu à qui la gloire est due et dont le nom doit être exalté, dit Satan à Abraham quand il fut en sa présence, m'a donné l'ordre de me présenter devant toi ; c'est en exécution de cet ordre que je suis venu, parle, si tu as quelque demande à me faire. — Celui dont j'implore le secours est Allah et non pas toi, c'est devant lui que je m'humilie, car c'est à lui qu'appartient un pouvoir tel qu'on ne peut le comparer à nul autre. — Ainsi l'on rapporte qu'à ce maudit, dont le lot est la violence, Abraham n'adressa nulle requête, mais qu'il lui dit simplement : C'est d'Allah que j'attends le secours.

C'est pour ce motif que le nom d'ami de Dieu lui a été donné.

« Et nous avons dit : O feu ! sois-lui frais, que la paix soit sur Abraham » (XI, 69). Conformément à ce verset, au moment même où il allait périr, leur dessein fut mis à néant. En effet, à peine avaient-ils précipité Abraham au milieu du bûcher qu'une belle source en jaillit, un frais gazon se mit à pousser sur ses bords ; Abraham s'y assit sain et sauf, puis, par l'ordre d'Allah, les chaînes dont on avait chargé ses poignets et ses chevilles tombèrent. A cette vue, ces maudits qui l'avaient précipité dans le feu restèrent confondus, ne comprenant rien à sa délivrance.

Or Nemrod s'était fait construire un palais fort élevé et une haute tour de bois le dominait. Il était monté à ce belvédère, quand le bûcher avait été allumé, pour voir ce qu'il adviendrait d'Abraham au milieu des flammes, s'il s'y tiendrait debout ou couché. Quand Nemrod vit, du feu lui-même, surgir une source, une prairie pousser et les herbes croître, puis Abraham se tenir sain et sauf au bord du bassin, il resta stupéfait, car il vit tous ses efforts rendus vains.

Alors il héla Abraham. — Que me veut l'ennemi de mon Dieu, répondit celui-ci, et que me demandes-tu? — Qui a fait tout cela au milieu du feu, fit Nemrod. — Celui-là même qui a créé le feu. — Si ce dieu l'a accompli pour te faire sortir du feu, sors-en donc! Alors Abraham se leva et s'avança au milieu des flammes, car, à chaque endroit où il posait le pied, le ruisseau sorti de la source le suivait; ainsi, s'avançant au milieu d'une prairie, Abraham sortit des flammes. — O Abraham, dit alors Nemrod, nomme-moi ton dieu, quel qu'il soit, et je lui offrirai un repas. — Mon Dieu, répondit Abraham, n'a que faire de l'offrande d'un repas. — Malgré cela Nemrod dit : Je le lui offre : et sur son ordre on amena mille chevaux, autant de brebis avec leurs petits, autant d'oiseaux, enfin tout ce qui constitue un festin royal, et le sacrifice en fut fait auprès d'Abraham. Mais le Dieu Très-Haut n'agréa pas ce sacrifice; car aussitôt que le sacrifice de quelqu'un est agréé on voit un feu descendre du ciel; si, au contraire, la fumée du sacrifice monte au ciel, c'est qu'il n'est point reçu. Ainsi en fut-il pour celui offert par Nemrod. A cette vue, celui-ci, tout confus, ne put supporter le triomphe d'Abraham; il se retira dans son palais, en ferma la porte et fut trois jour sans en sortir et sans y admettre personne.

Le voyant ainsi humilié, nombreux furent ceux qui se firent musulmans (*résigné à la volonté de Dieu*); puis ils choisirent Abraham pour *imam* (chef). Ainsi le peuple se détourna de Nemrod et glorifia Abraham.

NEMROD VA COMBATTRE ALLAH DANS LE CIEL.

A ces nouvelles, Nemrod perd patience; il sort et dit: Si je livre un combat au dieu d'Abraham et si je le tue d'un coup de flèche, je deviendrai le dieu du ciel. Alors il ordonne à son vizir de faire construire un grand coffre, muni de deux portes dont l'une regarderait la terre et l'autre le ciel. Cela fait, on fixa des lances à chaque coin du coffre et l'on attacha solidement au bout de chaque lance quatre morceaux de viande. Ensuite des *kerkès* (*oiseau fabuleux qu'on dit vivre plusieurs milliers d'années et qui ne se nourrit que de cadavres*) furent amenés. On les lia fortement aux quatre coins du coffre, à la base des lances. Alors Nemrod entra dans le coffre avec son vizir et ses armes et s'y assit. Ainsi il se disposait à monter vers le ciel dans le but (Dieu nous en préserve) de livrer bataille au Très-Haut.

Comme on n'avait rien donné à manger aux *kerkés* ils avaient faim. Aussitôt qu'ils virent la viande placée au haut des lances, ils prirent leur vol pour l'atteindre et, par suite, enlevèrent le coffre avec eux dans les airs. Après avoir vu se passer un jour et une nuit, Nemrod s'adressant à son vizir lui ordonna d'ouvrir la porte qui donnait du côté de la terre et de considérer son aspect. Aussitôt le vizir ouvre cette porte et regarde du côté de la terre. — O Padichah, s'écrie-t-il, elle ressemble à de la poussière ! — Ouvre la porte du ciel, fit Nemrod. A ces mots le vizir l'ouvre et regarde le ciel. — Si la terre m'est apparue comme de la poussière, *les étoiles* du ciel m'apparaissent encore moins distinctement.

Un jour et une nuit se passent encore et, de nouveau, il commande à son vizir d'ouvrir la porte et de regarder. Celui-ci obéit et regarde la terre; elle lui apparaît comme de la fumée et le dit à Nemrod. Il lui commande alors d'ouvrir l'autre porte et le vizir se met à observer le ciel. — Que vois-tu, lui demande Nemrod? — Le ciel m'apparaît semblable à de la fumée, je ne distingue rien de plus.

Encore une fois ils voyagèrent pendant un jour et une nuit, puis Nemrod ordonna au vizir d'ouvrir la porte de terre et de regarder. — Que vois-tu maintenant? — Je n'aperçois plus rien, répondit le vizir.

A ces mots Nemrod se saisit de son arc et prend en main trois flèches, puis ils les lance vers le ciel. On rapporte qu'à ce moment le Très Haut donna un ordre à *Djebraïl* (Gabriel). Celui-ci trempa de sang les flèches de Nemrod et les lui renvoya. — Voilà, s'écrie Nemrod à cette vue, j'ai tué le dieu d'Abraham! Puis il fait rebrousser chemin au coffre vers la terre en suivant les routes des airs; les anges le prirent pour un des officiers du Très-Haut. Enfin le coffre toucha le sol sans causer à Nemrod le moindre mal.

On rapporte que, quand fut démoli le palais élevé auquel travaillèrent tant d'infidèles, nombreux furent ceux qui périrent, comme l'indique ce verset du Coran[1] : « Leurs devanciers avaient agi avec ruse, Dieu attaqua leur édifice par les fondements; le toit s'écroula sur leurs têtes et le châtiment les surprit du côté où ils ne l'attendaient pas » (XVI-28). Cela signifie, au figuré, que doit être loué celui qui a déjoué la ruse et surtout celle des infidèles; que le Dieu Très-Haut l'a mise à néant par la base et les fondements, l'a renversée sur eux, qu'il les a mis en déroute et que le châtiment est tombé sur leur pays.

1) Il s'agit là d'un palais bâti à Babel par Nemrod, haut de 5,000 coudées pour observer de là ce qui se passait dans le ciel.

Quand Nemrod vit ses flèches ensanglantées il se réjouit, ne sut pas ce que cela signifiait et resta dans l'ignorance et la stupéfaction, sans rien comprendre à ce qui s'était passé. Enfin il appela Abraham à un entretien particulier. — J'ai compris, lui dit-il, que ton Dieu était le vrai et je crois en lui. Mais nous ne lui abandonnerons pas notre royaume et nous ne lui délaisserons pas notre domination en ce monde. N'importe où tu seras, ton Dieu te protégera et te préservera de tout dommage. Si tu veux m'être agréable, quitte cette ville; je te fais don du pays de Babel, emmènes-y avec toi ceux qui ont adopté ta foi. Vous jouirez là d'une parfaite tranquillité, puisque là où vous êtes, votre Dieu vous protège et vous préserve de tout mal.

VOYAGE D'ABRAHAM EN ÉGYPTE.

Nous allons rapporter maintenant ce qui arriva à Abraham, selon les décrets du Dieu Très-Haut, après sa sortie de la ville. Errant hors de son pays, comme il est arrivé aux autres prophètes, il se trouva en proie à toutes les misères quand il fut sorti de la cité avec ses gens.

Or, il avait eu un frère nommé Harran qui avait laissé un fils nommé Loth. Celui-ci professait la foi d'Abraham, selon le verset du Coran : « Nous le sauvâmes ainsi que Loth » (XXI-71), dont le sens est que Loth se convertit à la foi d'Abraham. Et, quand Abraham avait dit « Je me retire auprès de mon Dieu ; il me montrera le sentier droit » (XXXVII,97), il voulait parler de Loth.

Quoi qu'il en soit, Abraham avait un oncle nommé Harran, lequel était père d'une fille nommée Sarah. C'était une fort belle personne à la taille de cyprès ; en ce temps là nulle autre ne l'emportait sur elle pour la beauté. Abraham la vit, la convertit à la vraie foi et la prit pour femme. Loth se convertit également à la croyance d'Abraham et toute sa famille en fit de même.

Quand Abraham se disposait à quitter Babylone, ses parents hésitaient ; ils désiraient partir avec lui, ne voulaient pas s'embarrasser de leurs femmes, mais craignaient de les abandonner. Enfin, sans s'arrêter aux discours de celles-ci, ils partirent, préférant Abraham et laissant derrière eux les femmes et les enfants tant garçons que filles.

Il en arriva de même à notre prophète Mohamed l'élu (sur lui soit le salut) quand il partit de Médine. Ses proches voulaient le suivre,

mais ils craignaient tout à la fois et d'abandonner leurs familles et de s'en embarrasser. Ils finirent par se décider à les laisser derrière eux et préférèrent suivre le prophète de Dieu à la Mecque, bien que le cœur de beaucoup d'entre eux fût troublé de laisser à Médine ce qu'ils affectionnaient. Or le Seigneur les a glorifiés par ce verset : « Vous avez un bel exemple dans Abraham et dans ceux qui le suivaient » (LX, 4). C'est-à-dire, ils se sont bien conduits, ceux qui ont considéré seulement la satisfaction de notre prophète et ont quitté leurs femmes et leurs enfants pour le suivre, comme l'ont fait ceux qui les ont laissés pour accompagner Abraham. Ainsi que le dit ce glorieux verset, le cœur de ses compagnons se tranquillisa, leur courage se raffermit et le souvenir de leurs femmes et de leurs enfants cessa de les troubler.

Quand, enfin, Abraham fut parti avec Sarah et tous ceux qui, convertis à la foi, étaient musulmans, ils cheminèrent jusqu'à ce qu'ils eussent atteint dans le pays de Cham (la Syrie) la cité de Harran où ils se reposèrent quelque temps. Cette même ville de Harran existe encore de nos jours.

Or, elle avait pour roi un certain Bigouïl. Certains prétendent que Sarah était sa fille, mais la vérité est qu'Abraham l'avait prise dans le pays de Babel et qu'elle était fille de Harran ; il est vrai, d'autre part, que Bigouïl, roi de Harran, était le père d'Azer et, par suite, l'oncle d'Abraham.

Après être resté quelques jours à Harran, Abraham conçut le projet de se rendre en Égypte, pays dont la mère de son père était originaire. Malheureusement, la Syrie était aux mains des Philistins qui avaient élevé une ville sur les frontières. Entre l'une et l'autre l'espace resté libre ne dépassait pas dix coudées, et chacune d'elles possédait une garnison de cent mille hommes. On donne à ces villes le nom de renversées [1], les renversées d'un peuple de menteurs, parce qu'elles n'ajoutèrent pas foi au prophète Loth et furent détruites. Aussi le Coran dit-il des villes renversées : « ils eurent des apôtres accompagnés de signes évidents » (IX,71). Il en résulte que ces cinq villes fortifiées étaient bien celles qui ne crurent point Loth et ne lui obéirent pas. Les habitants de ces villes prièrent instamment les compagnons d'Abraham de rester, mais ceux-ci leur répondirent que leur maître ne le voulait pas. Les habitants refusèrent d'autre part de partir avec les compagnons d'Abraham et ceux-ci s'en furent seuls en Égypte. Cependant Loth resta parmi ces gens, car, de nouveau, ils étaient devenus un peuple. Quand Abra-

1) Il s'agit de Sodome, Gomorrhe et de trois autres.

ham vit ces arrangements, il s'apprêta à partir lui-même pour l'Égypte ; mais il devait ensuite revenir joindre son peuple. Ainsi donc Loth resta là, et Abraham, accompagné de Sarah, s'en alla en Égypte.

Comme il était campé dans certains endroits de ce dernier pays, les habitants virent Sarah et restèrent stupéfaits de sa beauté, car ils n'en avaient jamais vu de semblable. Jamais non plus ils n'avaient vu d'homme pareil à Abraham. L'un et l'autre se ressemblaient et étaient également beaux. En rentrant dans la ville ils rapportèrent au sultan d'Égypte ce qu'ils avaient vu. — Cet homme superbe et cette merveilleuse femme que nous avons vus ne peuvent, lui dirent-ils, être comparés à personne pour la beauté. A cette description la concupiscence s'alluma chez le sultan d'Égypte. — Allez, commanda-t-il, et emparez-vous d'Abraham. Aussitôt des soldats furent envoyés et amenèrent Abraham. — Qui es-tu, lui demande alors le sultan, quel est ton pays et d'où arrives-tu ? — Je suis, répondit Abraham, du pays de Babel où l'on me nomme Am. C'est de là que je suis venu jusqu'ici dans cette ville où nous sommes. — Et qui est, demande encore le sultan, la femme que tu as avec toi ? — C'est ma sœur, répondit-il. En disant cela il ne mentait point, car comme dit le Coran « les croyants sont tous frères » (XLIX, 10). — Va, lui dit le sultan, chercher ta sœur pour qu'elle devienne ma femme.

Abraham s'éloigna, accompagné des soldats chargés de le surveiller et de ramener la femme avec lui. Le sultan, dit-il à Sarah, *quand il fut arrivé près d'elle*, s'est pris de passion pour toi ; il veut e retirer de mes mains et a envoyé des soldats avec moi pour te prendre. Je lui ai dit que tu étais ma sœur en raison de notre ressemblance ; conforme tes discours aux miens.

Jamais, dit-on, Abraham n'adora les idoles ; on se demande s'il ne mentit pas dans les trois occasions mémorables où il s'agissait soit de Sarah, soit d'une maladie supposée, soit encore de l'acte prêté à la grande idole. En bonne justice ce ne sont point là des mensonges. Quand il amena Sarah avec lui et que, mis en présence du sultan, il comprit, à son attitude, quelles étaient ses dispositions, alors perdant son sang-froid et complètement troublé en voyant les gardes prêts à aller s'emparer de Sarah, il donna cette indication et dit que Sarah était sa sœur.

— Si c'est ta sœur, répliqua alors le sultan, ce n'est pas la mienne ; puis il abusa de sa puissance, comme nous l'avons dit, pour s'emparer de Sarah et se la faire amener. Il voulut porter la main sur l'épouse du prophète, mais son bras se paralysa et se trouva réduit

à l'immobilité. — Es-tu donc une sorcière, lui dit alors le sultan, pour agir par magie ? — Je ne suis pas une sorcière, répliqua Sarah, mais la femme légitime de l'un des prophètes d'Allah, le Dieu Très-Haut. — S'il en est ainsi, fit le sultan, fais une prière afin que mon bras redevienne sain. Sarah se mit à prier, et aussitôt il reprit l'usage du membre paralysé. Mais, de nouveau, la concupiscence s'alluma dans son cœur et il porta la main sur Sarah ; aussitôt, par l'ordre de Dieu, son bras se trouva réduit à l'impuissance. — Je renonce à toi, dit encore le sultan, et abandonne mes projets à ton égard ; prie donc derechef pour que mon bras se trouve libre. En un mot, par trois fois il renouvela ses tentatives, et par trois fois il vit son bras s'arrêter. Enfin il renonça à tout effort nouveau, se repentit, et, sur une prière de Sarah, il devint libre de ses mouvements.

Sans plus tarder il appelle ses gardes : Allez, leur dit-il, reconduisez cette femme à son frère, emmenez-la, remettez-la aux mains d'Abraham, et revenez aussitôt.

Mais Abraham, après le départ de Sarah avait perdu patience. Il se prosterna donc le visage contre terre et s'adressa au Très-Haut. — Seigneur, s'écrie-t-il, quand mes ennemis me jetèrent dans le feu je n'ai imploré nul secours et j'ai conservé ma patience; mais, ô mon Seigneur, elle m'échappe aujourd'hui et j'implore ton assistance. A l'instant Djebraïl descend du ciel et couvre Abraham d'un voile qui le cache à tous les yeux. Ensuite, il écarte les obstacles qui le séparent du sultan; et ainsi Abraham vit tout ce qui se passa entre le sultan et Sarah et entendit leurs paroles sans que personne ne s'aperçût de sa présence. Enfin les gardes l'ayant remarqué, *le charme étant rompu*, ils l'amenèrent devant le sultan avant qu'ils aient emmené Sarah; ils les reconduisirent donc tous deux devant le monarque. Le sultan lui rendit les plus grands honneurs et lui offrit quantité de riches présents, mais Abraham ne voulut point accepter.

On rapporte que le sultan avait quatre cents jeunes filles esclaves, plus belles l'une que l'autre, qu'il présenta à Sarah : Prends parmi elles, lui dit-il, celle qui te plaira. Sarah refusait, mais le sultan insistait toujours; enfin elle se décida à en choisir une parmi toutes : elle se nommait Hadjir (*Agar*) et commandait à ces quatre cents filles. Rien qu'à la regarder, Sarah se sentit prise d'amitié pour Hadjir; aussi s'empressa-t-elle de la choisir quand elle se décida enfin à obtempérer à l'invitation du sultan.

Après avoir été comblés d'honneurs par lui, ils le quittèrent et se dirigèrent vers le funeste pays des Philistins où ils retrouvèrent

Loth dans une localité nommée Seb (*sept*), isolée au milieu d'un désert aride. Abraham, Sarah et Hadjir se plaisaient dans ces solitudes; ils y établirent leur campement. Comme ils y manquaient d'eau, Abraham se mit à creuser et, par la permission de Dieu, il vit jaillir une source abondante, ce dont il rendit grâces au Créateur de toutes choses. Après un séjour de quelque temps les provisions se trouvèrent épuisées et comme la disette régnait dans le pays, Abraham se sentit tout inquiet, car il ne savait comment faire. Une idée lui vint. Je m'en vais, se dit-il, mettre un sac sur mes épaules et m'en irai à la ville chercher des vivres.

Pendant qu'il était en route le sommeil le surprit. Il pose alors sa tête sur son sac, dans l'intention de prendre un instant de repos, s'étend à terre et s'endort. Au bout d'un certain temps il s'éveille et voit que la nuit était venue. — Où vais-je aller maintenant, se dit-il? Et il retourne chez lui en se disant qu'il irait se coucher et que, le matin venu, il s'en irait à la ville. Comme il s'approchait de son logis il eut honte *de se présenter sans rien* devant Hadjir et mit du sable dans le sac. Elles ne sauront pas ce que j'ai là-dedans, se dit-il, et, au moyen de cette ruse, elles se figureront que ce sont des provisions apportées de la ville. Ensuite, chargé du sac plein de sable, il arriva chez lui, plaça le sac bien en vue, puis après avoir pris une légère collation il se coucha. A l'aurore Sarah s'éveille: Lève-toi, dit-elle à Hadjir, et allons voir ce qu'Abraham a apporté. Alors elle ouvre le sac et comme l'obscurité disparaissait à ce moment, elle plonge la main dans le sac pour s'assurer de ce qu'il contenait. Elle constate alors qu'il était plein de farine. Il avait plu au Très-Haut de changer le sable en farine. Toutes deux se mettent alors à pétrir la pâte, puis elles font cuire le pain. Cela fait, Hadjir s'en va trouver Abraham et l'éveille : Lève-toi, lui dit-elle, si tu veux manger du pain frais. A ces mots il se lève et voit du pain fraichement cuit. — Où avez-vous donc trouvé de la farine, leur demanda-t-il? — C'est toi qui l'as apportée, répondirent-elles. Alors il comprend tout et rend grâces à Dieu dans son cœur.

Les jours se passèrent et ils consommèrent toute la farine que contenait le sac; grand fut donc leur étonnement, quand ils en virent sortir du froment. Ils en retirèrent ce froment et Abraham le sema. Par miracle, il produisit tellement que la récolte se trouvait suffisante pour nourrir la famille d'Abraham, ses troupeaux et ses bêtes de charge. — Ce ne peut être là, dirent-ils, à la vue d'un tel rendement, qu'un miracle du Très-Haut. Certains auteurs se demandent à ce propos, si Abraham n'a pas été désigné sous le nom d'ami de Dieu, précisément en raison des biens et des richesses

dont le Tout-Puissant le combla. De fait, les brebis, les agneaux et les autres troupeaux d'Abraham se multipliaient à l'infini et envahissaient les quatre côtés de l'horizon. Bien qu'il leur eût ouvert toutes les portes, il ne les voyait point diminuer, leur agglomération ne se réduisait pas, malgré qu'ils se répandissent dans tous les sens.

Cependant Abraham avait des voisins dans cette contrée. Ils avaient bâti un village où ils se multiplièrent et, avec le temps, leur village devint une grande ville. Tout d'abord ils étaient inoffensifs, mais ils finirent par être, pour Abraham, une source de tracas. Ils empêchaient ses animaux de boire; alors Abraham donna l'ordre à ses bergers de rassembler ses troupeaux, de les conduire en un endroit nommé Qysth (*équité*) et de quitter le territoire de Seb. Mais à peine s'éloignait-il que l'abreuvoir qu'il avait creusé, *comme nous l'avons dit*, vint à baisser. Alors les habitants se repentirent d'avoir tourmenté Abraham, vinrent en foule se présenter à lui, lui présentèrent leurs excuses, le supplièrent de ramener ses gens en arrière et de recommencer sa route. Abraham ne voulut point retourner dans un endroit où il n'avait joui d'aucun repos. — Puisque tu ne veux point consentir, lui dirent-ils enfin, à revenir parmi nous, adresse au moins une prière à Dieu pour qu'il nous rende l'eau dont nous sommes privés. Alors Abraham leur donna sept boucs. — Chassez devant vous ces boucs, leur dit-il, poussez-les jusqu'au puits et faites-les y boire. Dieu permettra sans doute que l'eau y revienne. De fait, à peine les boucs furent-ils arrivés au puits et eurent-il bu que l'eau en jaillit avec plus d'abondance que jamais.

Abraham fit creuser dans le pays de Qysth un puits dont il fut le seul maître; il avait autant de troupeaux et de serviteurs qu'auparavant. Ses richesses étaient même si considérables, quand il arriva dans le pays, que nul homme n'aurait pu les dénombrer; de fait, son convoi défila devant lui, pendant cinq journées de route, quand il vint s'établir dans sa nouvelle résidence. Loth qui était proche vint alors rejoindre Abraham, ce qui accrut encore l'encombrement. Mais le peuple de Loth était idolâtre et tous étaient infidèles; nous en reparlerons plus tard, s'il plaît à Dieu.

MORT DE NEMROD.

Parlons maintenant du fils de Noé, de Cham, de Kouch Canaan, c'est-à-dire de Nemrod (sur lui soit la malédiction) que nous avons laissé au moment où, s'étant débarrassé de la présence d'Abraham et plus endurci que jamais dans sa rebellion, il était resté lui-même dans le pays de Babel. Déjà nous avons rapporté ses actes hostiles à l'égard d'Abraham; nous avons dit comment, dans un coffre, il s'était élevé dans les airs au moyen des kerkès; comment il avait lancé des flèches contre le ciel, comment enfin il avait cru donner la mort au Dieu d'Abraham, et quels blasphèmes il avait alors proférés.

Cependant, malgré tous ces actes, la bienveillance et les faveurs du Très-Haut ne s'étaient pas éloignées de lui. Il lui avait donné le pouvoir depuis mille années et l'orgueil de Nemrod n'avait fait que croître, car il était fermement persuadé d'avoir vaincu en combat singulier le Dieu d'Abraham.

Enfin le Très-Haut envoya un de ses anges vers Nemrod sous la figure d'un homme. Il arrive près de lui et lui donne des conseils. — O Nemrod, lui dit-il, n'agis pas comme tu le fais, deviens le serviteur d'Allah. Puisque le Dieu Très-Haut a prolongé ta domination pendant mille années, ne nie donc ni sa puissance ni ses bienfaits. Tu es monté jusque dans les cieux pour le combattre, tu as jeté au feu son prophète Abraham, tu n'as enfin posé aucune limite à tes entreprises. Le Dieu Très-Haut a souffert tout cela de ta part et ne t'a point puni. Fais maintenant un retour sur toi-même, rentre dans la bonne voie, repens-toi de tes mauvaises actions et convertis-toi à la foi d'Abraham, sinon le Dieu Très-Haut, créateur des faibles humains, te mettra à mort. — Si je te comprends bien, répliqua Nemrod, tu es d'accord avec Abraham et son peuple. Or je ne connais aucun autre monarque que moi, pas même dans le ciel. S'il y en a un dans le ciel, comme vous le prétendez, toi et Abraham, qu'il se présente, et nous en viendrons aux mains. S'il est vaincu, il m'abandonnera son royaume ; s'il est vainqueur, je m'éloignerai de devant sa face et lui délaisserai le mien. — Qu'il en soit fait selon ta volonté, répondit l'ange ; vous combattrez ensemble. Nemrod expédie aussitôt, dans tous les sens, des courriers aux peuples placés sous son obéissance : Que l'armée se rassemble, ordonnait-il, car il nous faut offrir le combat au dieu du ciel. Cent mille

fantassins et cavaliers armés se trouvent bientôt réunis autour de Nemrod. Il fait alors comparaître l'ange devant lui. — Va maintenant, lui dit-il, retrouver le dieu du ciel ; dis-lui que mes dispositions sont prises pour le vaincre et que s'il veut me présenter la bataille nous combattrons. — Combien faible est ton armée, fit l'ange, auprès de celle du Dieu Très-Haut ! Tes préparatifs semblent ceux d'un nain ; ce n'est vraiment pas là une armée !

Cela dit, il s'élève dans les airs et rapporte au Seigneur tout ce qu'avait dit et fait devant lui cet infidèle, ennemi de la foi. Le Dieu Très-Haut donne alors un ordre à son armée et, sans qu'il soit besoin du moindre préparatif, elle se réunit immédiatement et se présenta en masse devant les infidèles, dans un ordre qui défie toute description. L'armée de Nemrod disparut devant cette multitude; tous les piétons qu'il avait appelés autour de lui prirent la fuite et sa cavalerie se dispersa dans tous les sens. Les soldats s'écrasaient les uns les autres et passaient sur le corps de ceux qui tombaient; les hommes couraient d'un côté et les chevaux de l'autre; si bien qu'en un moment l'armée se trouva mise en déroute, dispersée, fondue, et que Nemrod resta tout seul. Alors, il prend lui-même la fuite, regagne un palais et s'y enferme.

On raconte que, pour la punition de ces gens à cœurs de chiens, pour les réduire à la plus extrême faiblesse, le Très-Haut donna un ordre. Par suite, tel perdit un œil, tel autre se brisa une jambe, enfin il les abaissa tous au point de les faire entrer dans le trou d'un puits. Quant à Nemrod, il se traînait à genoux, car, partout où il allait, une mouche le poursuivait ; elle se posait sur sa face ; pour la faire partir il tressautait et se labourait les joues de ses ongles, mais elle revenait toujours. Il poussait des cris de douleur et se martelait la tête et le visage à coups de poing ; enfin elle lui laissa un peu de repos. Mais, à peine avait-il cessé de se frapper la tête, qu'elle recommença ; alors les hurlements de Nemrod montèrent jusqu'aux cieux. Il commanda que, constamment, l'un de ses gens lui frappât la tête; on vint et on lui obéit. Mais, comme tous les grands et tous les chefs s'étaient enfuis, ce furent les gardes qui le frappèrent; ils le battirent avec une telle force, malgré ses cris, qu'il tomba évanoui sous leurs coups. Ainsi Nemrod vit finir, par une mouche, les mille années de son règne, pendant lesquelles il n'éprouva ni peine ni chagrins ; mais on rapporte qu'ensuite il passa quatre cents ans en enfer.

Lorsque Nemrod mourut, il avait pour compétiteur un nommé Qinteri (*porte-malheur*) qui lui succéda au trône. A la mort de

celui-ci, le pouvoir passa aux Arméniens qui le conservèrent pendant trois cents ans, puis, ce temps écoulé, la souveraineté sortit de leur maison et tomba aux mains des Perses.

J.-A. Decourdemanche.

UNE APPLICATION PRATIQUE DU SYNCRÉTISME RELIGIEUX

EN ANGLETERRE

Il existe à Londres une chapelle dont l'histoire résume bien l'évolution de la fraction la plus radicale du protestantisme anglo-saxon. C'est le petit édifice occupé à South Place, dans le quartier de Finsbury, par une congrégation qui, après avoir passé de l'orthodoxie protestante à l'unitarisme, suivit, il y a une quarantaine d'années, son ministre, le célèbre prédicateur religieux et orateur politique, William Fox, sur le terrain d'un théisme ne conservant de chrétien que le nom. Devenue, après la mort de Fox, la « Société religieuse de South Place », elle choisit pour ministre un Américain de talent, M. Moncure Conway, qui, après lui avoir fait rompre tout lien, même nominal, avec le christianisme, l'amena du théisme pur et simple à une sorte de religion libre, fondée sur la communauté du sentiment religieux et non plus sur la profession d'une croyance quelconque, fût-ce même la foi à l'existence de Dieu.

Dans ces conditions, elle était à point pour se rallier au mouvement de la « culture éthique » qui a pris corps aux États-Unis, il y a quatorze ans, sous l'inspiration de M. Félix Adler. Le but de ce mouvement est de donner exclusivement pour objet à la religion la morale, et surtout la morale « pratique », ou plutôt la pratique de la morale au sens le plus élevé, et cela à l'exclusion de toute théorie sur la nature de la divinité ou même sur la destinée de l'homme. A cet effet, ses adeptes se groupent dans des associations locales qui se proposent de concourir directement à l'amélioration matérielle et morale de la société humaine par

une série d'œuvres philanthropiques et éducatrices. Ils peuvent pratiquer n'importe quel culte et professer n'importe quelles opinions. Toutefois les *Sociétés pour la culture éthique* ont pris — ou gardé — l'usage de célébrer, chaque dimanche, un véritable « office », avec musique, chant et allocution d'un prédicateur en titre sur un sujet de morale ou d'histoire religieuse.

C'est ainsi que la *South Place Religious Society*, — devenue, depuis trois ans, la *South Place Ethical Society*, sous la direction d'un philanthrope américain, ancien coadjuteur de M. Félix Adler à New-York, M. Stanton Coit, — a organisé, le dimanche, durant les deux dernières années, une série de conférences destinées, sous le titre général de « Centres d'activité spirituelle » et de « Phases du développement religieux », à vulgariser les connaissances des principaux systèmes religieux anciens et modernes, particulièrement dans leurs rapports avec la conduite de la vie. Les comptes rendus de ces conférences ont été réunis, au nombre de quarante, dans un volume de 573 pages, intitulé *Religious Systems of the World, a collection of addresses delivered at South Place Institute in 1888-1889*[1].

En elle-même cette tentative a plus d'importance qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord. Sans doute, les conférences Hibbert, et d'autres institutions analogues, ont, depuis longtemps, habitué le public anglais à voir des hommes compétents se succéder dans la même chaire, pour exposer, à tour de rôle, l'histoire des mouvements religieux qu'à raison de leurs études spéciales ils étaient le plus à même de décrire. Mais ce qui faisait l'originalité de la combinaison projetée à South Place, c'est qu'il s'agissait non seulement de faire appel à des savants pour en obtenir un résumé scientifique des religions éteintes, mais encore de confier le soin de faire la description de leur propre religion à des représentants autorisés, ou du moins à des adeptes distingués des principaux groupes religieux ou philosophiques.

Ensuite les organisateurs ne se proposaient pas seulement de vulgariser la connaissance des principaux systèmes religieux,

1) 1 vol. in-8, London, Swan Sonnenschein and Cº, 1890. Prix : 7 sh., 6d.

mais encore — ainsi que nous l'apprend la préface du volume, — de rapprocher les hommes sincères de différentes croyances, « afin qu'ils devinssent plus capables de comprendre leur point de vue respectif et de se rendre justice les uns aux autres » ; ce qui rentre éminemment parmi les buts que poursuit la religion éthique. Cette pensée apparaît plus nettement encore dans le choix de la citation placée en tête du recueil, et empruntée à un récent article de l'*Universal Review* sur le progrès humain : « Un nouveau catholicisme s'est levé sur le monde. Toutes les religions sont tenues pour essentiellement divines ; elles représentent les divers angles sous lesquels l'homme regarde vers Dieu. La nouvelle tolérance fait envisager comme divines toutes les croyances qui ont aidé les hommes à dominer leurs appétits bestiaux par la contemplation des choses spirituelles et éternelles. »

On ne pourrait mieux définir le terrain sur lequel se place la propagande de la *South Place Ethical Society*. Cependant ni la plate-forme de l'Association, ni l'espèce de promiscuité religieuse dans laquelle allaient se trouver les divers conférenciers, n'a empêché ceux-ci de répondre à l'appel qui leur était adressé, sans distinction de secte ni même de religion. On a vu ainsi se suivre à la tribune, nous allions dire dans la chaire de South Place Chapel, — en même temps que quelques savants et littérateurs bien connus, — des anglicans, des méthodistes, des quakers, des indépendants, des congrégationalistes, des baptistes, des swedenborgiens, des unitaires, des guèbres, des juifs, des néo-bouddhistes, des théosophes, des théistes, des agnostiques, des positivistes, des sécularistes et même des catholiques romains, — sans compter les gens de la maison, — venant exposer chacun les vicissitudes et les titres de sa croyance ou de son Église particulière, avec une complète sincérité de conviction et une pleine liberté de langage.

La conférence, placée à juste titre en tête du recueil, comme une sorte d'introduction, sous le titre de : « Terrain commun du sentiment religieux » (*The Common Ground of Religious sentiment*), est l'œuvre d'un écrivain distingué, appartenant au chris-

tianisme libéral le plus avancé, M. Edward Clodd. Il y montre que ce terrain se trouve « dans le sentiment de la vénération que la science approfondit et dans la rectitude de conduite qu'elle rend possible. »

Vient ensuite un groupe de travaux respectivement consacrés aux croyances des Assyriens par M. le chanoine G. Rawlinson (*The Religion of the Assyrians*); — des Babyloniens par M. W. St. Chad. Boscaven (*The Religion of Babylonia*); — des anciens Chinois par M. James Legge (*Confucius the Sage and the Religion of China*); — des Taoistes par M. F. H. Balfour (*Taoism*); — des Hindous par sir Alfred C. Lyall (*Hinduism*); — des Sikhes par M. Frédéric Pincott (*Sikhism*); — des mithraïstes par M. John M. Robertson (*Mithraism*); — des mahométans par M. G. W. Leitner (*Muhammadanism*); — des anciens Germains par M. F. York Powell (*Teutonic Heathendom*), etc. [1].

On ne pouvait mieux réussir dans le choix des savants chargés de vulgariser le résultat des dernières investigations sur les diverses religions historiques. Sans doute, la plupart de ces éminents conférenciers ne nous ont guère fourni qu'un résumé d'études déjà publiées par la plupart d'entre eux. Mais ce sont des résumés qui ont l'avantage d'être faits par l'auteur lui-même et, en conséquence, de nous offrir la condensation exacte de sa pensée.

Les conférences se rapportant aux sectes actuelles et aux groupes « philosophiques » comprennent plusieurs études de l'influence qu'ont exercée sur le développement religieux des âges subséquents quelques grandes personnalités, telles que Dante (*The Religion of Dante*) par M. Oscar Browning; — Spinoza (*Spinoza*) par sir Frédéric Pollock; — Chalmers, le principal fondateur de l'Église libre d'Écosse (*Thomas Chalmers*) par M. David Frotheringham. — Ici encore on peut dire que les organisateurs ont eu la main heureuse dans le choix de leurs auxiliaires.

1) Citons encore parmi les conférences qui n'ont pu être publiées dans cette première édition *The Religion of Egypt*, par le prof. J. Estlin Carpenter, *The Religion of ancient Greece*, par M. Andrew Lang, et *The Religion of ancient Rome*, par le Dr G.-C. Zerfi.

Le bouddhisme devait tenir une place considérable dans cet exposé des phases que traverse la pensée religieuse contemporaine. En dehors du néo-bouddhisme occidental, mis en relief par un des Pères de la théosophie (*Esoteric Buddhism* par M. A. P. Sinnett), nous avons trois conférences respectivement consacrées par le Rév. Samuel Beal au bouddhisme chinois (*The origin of the spiritual activity developed in Buddhism as it exists in China*) ; par M. Arthur Lilie à l'influence que la discipline, les dogmes et les légendes du bouddhisme auraient pu exercer sur les rédacteurs des Évangiles (*Buddhism in Christianity*) ; enfin par Mme Fréd. Macdonald à l'histoire proprement dite du bouddhisme et de son fondateur (*Buddha and Buddhism*). Cette dernière étude est surtout à signaler par la clarté du style, l'étendue des connaissances et une sûreté de méthode où l'impartialité scientifique n'exclut pas un effort sympathique, pour faire à la religion du Bouddha la part qui lui revient dans le développement religieux de l'humanité.

On conçoit que nous ne puissions analyser ici tous ces travaux. De dimension, et parfois de valeur inégale, ils sont surtout intéressants par leur juxtaposition et, plus encore, par la pensée qui en constitue le lien. C'est, en effet, un symptôme intéressant et significatif que tous ces conférenciers, si divers de dénomination et de doctrine, ont, presque tous, justifié le vœu de la préface, non seulement en se rapprochant du terrain commun à toutes les religions, mais encore en se témoignant réciproquement un esprit de tolérance et de justice qu'on n'est guère habitué à constater dans les rapports entre représentants de diverses Églises.

Que cet esprit se soit rencontré chez les orateurs du protestantisme libéral, de l'unitarisme, du théisme, du positivisme et de la culture éthique, c'est là une conséquence naturelle et logique de leur position doctrinale. Tout au plus y a-t-il à constater qu'ils ont été particulièrement heureux dans la façon dont ils l'ont exprimé : « Les Unitaires, dit le Rév. W. H. Croskey, pasteur d'une des congrégations unitaires les plus importantes de Birmingham, dans sa dissertation sur l'Unitarisme (*The Unitarians*),

croient qu'une noble vie est la suprême exigence du Dieu qu'ils vénèrent..... Un homme peut être un païen, un juif, un chrétien, un confucien, un bouddhiste, un mahométan, un je ne sais quoi, catholique ou protestant de n'importe quelle secte; il peut être un sceptique, un agnostique; bien plus, il peut déclarer qu'il n'a pas de motif pour croire à une religion quelconque. Cependant, s'il est honnête homme et s'il s'efforce de faire son devoir envers ses semblables, je le tiens, du fond du cœur, pour un saint accepté par Dieu. » — Le Rév. Ch. Voysey, qui quitta, il y a quelques années, l'Église anglicane pour fonder l'Église théiste de Londres, tient un langage non moins large dans sa conférence sur les doctrines du théisme (*Theism*). — De son côté, M. Frédéric Harrison, l'écrivain distingué qui passe pour le principal disciple d'Auguste Comte en Angleterre (*Humanity*) affirme à son tour que les positivistes (ou plutôt les comtistes) « se sentent en sympathie de but avec les autres Églises, car l'objet de toutes les religions est le même ». — « Le positivisme, ajoute-t-il, peut presque s'exprimer dans les mêmes termes que toutes les autres religions sur la folie et le danger de vouloir étouffer le sentiment religieux. » — Il n'est pas jusqu'à un athée militant, M. Foote, qui, tout en revendiquant le droit de « détruire » ce qu'il regarde comme des superstitions, ne reconnaisse, dans son exposé du mouvement séculariste (*The Gospel of Secularism*), que « le sécularisme, à proprement parler, n'est pas irréligieux, mais seulement anti-théologique, en ce sens qu'il repousse la théologie comme guide et autorité en cette vie ». — « Sans doute, déclare-t-il, beaucoup de sécularistes sont athées; néanmoins d'autres sont théistes, et ceci prouve la compatibilité du sécularisme avec une attitude soit positive, soit négative, relativement à l'hypothèse d'une suprême intelligence de l'univers. »

Mais ce qui est remarquable, c'est de retrouver un langage analogue, ou du moins des tendances à peu près aussi larges chez des représentants autorisés d'Églises orthodoxes. Voici le Rév. Edw. White, ancien président de l'Union des Congrégationalistes anglais et gallois, qui n'hésite pas à déclarer (*Independency or local Church Government*) que tous les hommes de bien

craignant Dieu sont intérieurement semblables les uns aux autres, et que telle est la leçon qu'il a tirée de ses quarante-sept années de prédication active. « On a le sentiment, ajoute-t-il, que, si les âmes de ces hommes pouvaient être extraites de leur corps — spécialement des corps religieux ou non religieux auxquels elles appartiennent — elles pourraient former ensemble une Église catholique et apostolique, propre à combattre efficacement les puissances des ténèbres dans les Églises, aussi bien qu'au dehors. »

Le président de l'Union des Baptistes, le Rév. John Clifford (*The place of Baptists in the Evolution of British Christianity*) n'est pas resté en arrière des déclarations précédentes. « L'existence et l'œuvre des Baptistes, dit-il, forment seulement une part utile du christianisme britannique pour autant qu'ils représentent un des degrés à franchir par l'esprit humain dans le développement logique de la vie religieuse. Les services rendus à l'humanité, tel est le critérium suprême de la valeur des Églises. » — Même le chanoine anglican Georges H. Curteis, après avoir retracé l'histoire de l'Église anglicane (*The Church of England*), n'hésite pas à reconnaître que les « rites et les cérémonies n'ont guère d'importance réelle » et que la charité est tout, c'est-à-dire l'esprit de sacrifice pour le bien d'autrui, « un esprit d'amour serein et généreux ».

Nous ne relevons ici que les paroles les plus caractéristiques en ce sens. Si nous sortons du christianisme, nous retrouvons la même tendance dans la description du parsisme par M. Dadabhai Naoroji, ancien ministre du Gaikwar de Baroda (*The Religion of the Parsis*) ainsi que dans les deux conférences consacrées au judaïsme, l'une (*The Jews in modern times*), par le Rév. D. W. Marks, rabbin de la synagogue de Londres-Ouest, l'autre (*Jewish Ethics*) par le Rév. Morris Joseph, ancien rabbin d'une synagogue de Liverpool. « Le but final de la religion, dit ce dernier, c'est la moralité. Voilà la vérité centrale du judaïsme..... Dans chaque étape de son développement, le judaïsme a enseigné que la foi et le rite sont seulement des routes qui mènent à la rectitude, et que, bien au-dessus de l'obéissance à la loi cérémo-

nielle, au-dessus même de la possession de la vérité théologique, se trouve la pureté du cœur et la sainteté de la vie. »

Il faut remarquer que ce côté éthique des religions est également celui sur lequel insistent le plus MM. Legge, Balfour, Samuel Beal, Alfred Lyall, F. Pincott, G. Pfoundes et G. W. Leitner dans les études purement scientifiques qu'ils consacrent aux religions de l'Orient. « Un jour viendra, conclut M. Leitner, où les chrétiens honoreront davantage le Christ en honorant aussi Mahomet... Il y a un terrain commun entre le mahométisme et le christianisme, et celui-là est un meilleur chrétien qui vénère les vérités énoncées par le prophète Mahomet. »

Un fait qui prouve pour l'esprit tolérant des catholiques anglais, c'est que deux de leurs écrivains les plus distingués, MM. B. F. C. Costletoe et W. S. Lilly, n'ont pas hésité à se commettre au sein d'une société aussi éclectique pour donner leur note dans cette symphonie des religions. Il est vrai que, chez le premier des deux, cette note est assez discordante. En effet M. Costletoe, qui a donné deux conférences (*The Church Catholic* et *The Mass*), s'est constamment efforcé de démontrer à ses auditeurs qu'en bonne logique il n'y avait pas de terme moyen, ni même de point intermédiaire, entre la vérité et l'erreur, c'est-à-dire entre une soumission sans réserve à la doctrine de l'Église romaine et l'acceptation du matérialisme ou plutôt du nihilisme le plus absolu, en morale aussi bien qu'en philosophie et en religion.

Tout autre est l'esprit dont s'est inspiré M. W. Lilly dans sa conférence sur le Mysticisme, c'est-à-dire sur le sens du suprasensible, le sentiment d'une communion avec le divin (*Mysticism*). M. W. Lilly, ancien fonctionnaire du gouvernement anglais dans l'Inde, n'est pas le premier catholique venu : collaborateur fréquent et distingué des principales revues anglaises, il est actuellement secrétaire de l'*Union catholique de la Grande-Bretagne*. Cependant, il n'hésite pas ici à reconnaître une valeur aux religions même les plus grossières , dans la mesure où elles élèvent l'homme au-dessus de la vie des sens et tendent à lui inculquer le sentiment de l'idéal : « Dans la maison du Père spirituel, dit-il, il y a beaucoup de demeures. Que celui qui habite les

templa serena des hautes pensées, ne méprise pas les fétichistes dans leur sanctuaire, les *Peculiar People* [1] dans leur tabernacle, les Salutistes dans leur caserne. Insconsciemment, passivement, ils sont peut-être en possession de cette synthèse supérieure que nous peinons pour acquérir. » Non content de citer élogieusement à cet égard Carlyle, Emerson, Mathew Arnold, Amiel et même Schopenhauer, il rappelle, à côté de l'assertion d'Herbert Spencer, que, même dans les doctrines les plus fausses, il y a « une âme de vérité », — cette remarquable parole du cardinal Newman, « qu'aucune religion n'est fausse, de quelque somme d'erreurs qu'elle puisse être mélangée ».

Le volume se termine par deux conférences, qui ont peut-être été placées intentionnellement à la fin, en guise de conclusion. C'est d'abord une définition de la Culture éthique (*The Ethical Movement defined*) où M. Stanton Coit, naturellement désigné entre tous pour cette tâche, explique sous quel rapport ce mouvement diffère à la fois, d'une part des Églises même les plus avancées, d'autre part des différents groupes connus sous le nom d'agnostiques, de comtistes, de sécularistes, de socialistes, etc. « Nous ne sommes pas, dit-il, une Église, nous sommes accessibles aux membres de toutes les sectes, mais nous espérons que, sous notre influence, ces membres arriveront à faire de leurs Églises respectives des associations poursuivant un but analogue au nôtre, c'est-à-dire plaçant le lien religieux dans le désir de poursuivre le bien de l'humanité. »

Le dernier essai : *A National Church*, par M. Arthur W. Hutton, peut sembler, au premier abord, un corollaire du précédent. L'auteur voudrait qu'au lieu de supprimer l'Église officielle ou plutôt les rapports entre l'État et l'Église anglicane, on se bornât à transformer celle-ci en une vaste association d'éducation morale et humanitaire. A cet effet, il propose d'abord de supprimer le *credo* obligatoire, auquel doivent encore souscrire tous les ministres anglicans, ensuite de remettre la nomination

1) Litérallement : *Gens à part*, une des sectes les plus excentriques du protestantisme anglais.

de ces derniers aux mains d'autorités administratives directement élues par le peuple telles que les conseils de comté. Nous n'avons pas à discuter ici les détails de ce plan. Il est certain que la suppression des « XXXIX articles », constituerait un grand soulagement pour la majorité du clergé anglican et un progrès sérieux dans les voies de la liberté religieuse. Mais, quant à la combinaison électorale de M. Hutton, on peut se demander si elle n'aurait pas pour principal résultat de faire entrer, à un degré aujourd'hui heureusement inconnu en Angleterre, la religion dans la politique et la politique dans la religion.

Plus conformes à l'esprit général du recueil, et même aux tendances générales du protestantisme anglo-saxon, nous semblent les conclusions de M. J. Allanson Picton, ancien ministre Indépendant, aujourd'hui membre du Parlement, lorsque dans sa conférence sur le Non-Conformisme (*Non Conformity*), il fait valoir les services qu'a rendus à l'Angleterre l'indépendance ou plutôt le *self government* des groupes religieux. « Si je devais résumer, dit-il, les avantages que notre pays a retirés du non-conformisme, je dirais qu'ils sont surtout compris dans la revendication de la tolérance, dans l'alliance de la libre pensée avec l'esprit de révérence, enfin dans l'exercice des arts du *self government*... La variété des formes qui ont prévalu parmi les non-conformistes, les sacrifices qu'ils ont appris à faire pour leurs opinions religieuses, le frottement qui s'est opéré entre leurs diverses convictions et la charité qu'ils ont été amenés à exercer les uns envers les autres, toutes ces influences se sont combinées pour produire, moins un régime de tolérance qu'un esprit de tolérance. Bien plus, elles ont concouru à engendrer la conviction que toutes les religions ont leur signification et que toutes ont été de quelque utilité au genre humain. Voilà pourquoi, dans ce pays, le progrès de la libre pensée n'est pas seulement destructif, mais constructif aussi. »

Telle est bien, en effet, la conclusion la plus claire de la tentative que nous venons de décrire. Cette tentative procède d'une pensée essentiellement moderne, mais l'application qui en a été faite est tout anglaise ou plutôt anglo-saxonne. Il est douteux

qu'on eût pu trouver, ailleurs qu'en Angleterre ou aux États-Unis, les éléments d'une pareille série de conférences. En supposant que ni les organisateurs, ni les conférenciers, ni les auditeurs n'eussent fait défaut, sur le continent européen, dans quelques grands centres de culture, croit-on que les hommes les plus compétents tant en histoire qu'en religion auraient aussi facilement consenti à apporter leur concours? Enfin, l'eussent-ils même accordé, reste à voir s'ils seraient entrés dans l'esprit de la combinaison, comme la plupart des conférenciers dont nous venons de relever les déclarations concordantes.

Sans doute, ce serait une exagération de s'imaginer que, même en Angleterre, les sectes, voire les religions, soient prêtes à tomber dans les bras les unes des autres pour se vouer ensemble à leur œuvre essentielle de charité et de moralisation. Mais c'est déjà beaucoup d'y trouver, au premier rang des principales communautés religieuses, un groupe croissant d'esprits généreux qui ont le sentiment d'une communion supérieure à toutes les divergences doctrinales et qui se sont réunis pour le proclamer hautement vis-à-vis les uns des autres. Si jamais ce point de vue venait à se généraliser, il amènerait, non seulement dans les rapports réciproques des Églises, mais encore dans leur conception de la valeur relative de la vérité religieuse, des modifications tellement profondes qu'elles équivaudraient à l'avènement d'une religion nouvelle. Celle-ci pourra dire que les Conférences de South Place auront été son premier Concile.

Sans aller aussi loin, nul ne peut se refuser à reconnaître que ces conférences ont pleinement répondu à l'attente de leurs organisateurs, et leur réussite est de bon augure, pour quiconque croit à la possibilité d'une paix religieuse basée sur la connaissance plus exacte des religions et sur l'appréciation plus juste de leur rôle.

GOBLET D'ALVIELLA.

REVUE DES LIVRES

Manuel pour étudier le sanscrit védique. — *Précis de grammaire, Chrestomathie, Lexique*, par A. Bergaigne et V. Henry. Paris, Émile Bouillon, éditeur, 1890.

Ce livre qui paraît sous le nom de MM. Bergaigne et Henry, n'est l'œuvre du regretté professeur de la Sorbonne que dans une mesure qu'il est bien difficile de déterminer d'une manière exacte d'après les indications fournies par la *Préface*. S'il en ressort que la grammaire, le lexique et l'annotation de tous les morceaux qui n'appartiennent pas au *Rig-Véda* sont exclusivement de la main de M. Henry, on ne sait guère la part qu'il faut faire à chacun des deux auteurs dans les notes interprétatives qui accompagnent les quarante-deux hymnes du *Rig-Véda* dont le texte nous est donné. L'un et l'autre avait fait préalablement une traduction de ces hymnes. Celle de Bergaigne, qui n'était sans doute pas définitive, a été retrouvée dans ses papiers, accompagnée de notes nombreuses. « C'est en la *collationnant* avec la mienne, dit M. Henry, en la *complétant* par les notes et les souvenirs d'anciens élèves du cours de sanscrit, et en *utilisant* les remarques critiques, grammaticales et littéraires qui m'ont paru pouvoir entrer dans une chrestomathie élémentaire, c'est-à-dire essentiellement sur les bases du travail de Bergaigne que je suis parvenu à établir le mien. » On voit quelle marge une pareille déclaration laisse aux hésitations de quiconque voudrait essayer de fixer les responsabilités. Une collation n'implique pas nécessairement des emprunts, surtout textuels; et l'on peut utiliser les notes du genre de celles dont il s'agit dans une mesure extrêmement variable et qui l'est d'autant plus, dans le cas actuel, que M. Henry ne fait pas mystère qu'il les a complétées.

Ce qui suit n'est pas fait pour rendre moins perplexe. « Sans décliner le moins du monde la responsabilité des interprétations ou des corrections discutables, ajoute M. Henry, qu'on pourra rencontrer dans cette partie de l'ouvrage (les textes du *Rig-Véda*), je dois déclarer que la plupart sont de lui (Bergaigne) et que j'en ai même maintenu, de propos délibéré, quelques-unes qui me semblent encore assez douteuses. »

Comment M. *H.* peut-il se déclarer responsable de notes dont la plupart ne sont pas de lui et dont quelques-unes même lui semblent « douteuses »? Il y a là un semblant de contradiction qui trahit de l'embarras. Interprétons, en nous rendant compte de ce que M. Henry ne pouvait guère dire lui-même expressément, qu'étant donnée la part considérable qui, de toute façon, lui revenait dans le travail et surtout la nécessité où il était d'y mettre à lui seul la dernière main et de se décider *motu proprio* pour toutes les difficultés qui restaient à trancher quand il s'est agi d'en coordonner les matériaux, il a dû prendre sur lui de les contrôler tous, même ceux qui émanaient de Bergaigne. C'était la condition indispensable de l'achèvement du *Manuel*. Ce fait, qui ressort forcément des circonstances, nous permet de prendre à la lettre, sans avoir à craindre d'abuser d'une déclaration ou l'on pourrait ne voir qu'une formule de circonstance, les termes dans lesquels il assume un fardeau dont nous ne contesterons pas la lourdeur : M. Henry est non seulement l'auteur de la plus grande partie du *Manuel*, mais il est bien aussi l'*éditeur responsable* de l'ouvrage tout entier [1].

Personne ne saurait trouver mauvais, et lui moins que tout autre, que nous le considérions comme tel.

Ce point tranché, nous ne dirons que peu de chose des questions générales que soulève le *Manuel*. Nous ne saurions pourtant ne pas faire remarquer que, comme tous les ouvrages du même genre dont il a été précédé, il ne peut guère dispenser des explications d'un maître. L'intelligence du *Rig-Véda* est inséparable d'une théorie complète des idées, de la mythologie et du culte védiques. Toute exégèse de détail du genre de celle qu'on trouve dans les notes de MM. *B* et *H.* est insuffisante sans des références à une œuvre d'ensemble qui soit leur source commune. La *Religion védique* de Bergaigne semblerait, il est vrai, constituer l'œuvre que nous avons en vue. Mais peut-on considérer ce grand ouvrage, à supposer qu'on admette le système sur lequel il est fondé, comme un instrument propre à l'explication directe du *Rig-Véda* à l'usage des commençants? Aucun de ceux, pensons-nous, qui l'aura pratiqué n'hésitera à répondre par la négative. La difficulté toutefois n'est pas seulement dans le caractère plutôt polémique et déductif que didactique de la *Religion védique*; elle tient aussi aux conditions d'exécution du *Manuel* lui-même. Si les notes d'un caractère un peu général et qu'on peut croire rédigées ou inspirées par Bergaigne sont en rapport étroit avec les parties doctrinales du livre où il a exposé ses théories, il n'en est pas de même de l'interprétation de détail, c'est-à-dire du sens particulier des vocables qui, le plus souvent, nous a paru empruntée au *Lexique* de Grassmann. Il

1) M. Henry assure qu'il n'a modifié tout au plus que deux ou trois interprétations ou corrections de Bergaigne dont il a fait usage pour le *Manuel*. Je n'ai pas le droit de mettre en doute son affirmation, mais j'ai celui de constater que, dans la partie du lexique dont j'ai contrôlé les données (environ 8 pages sur 156), j'ai rencontré quatre ou cinq mots importants, comme on le verra plus loin d'ailleurs, pour lesquels le sens indiqué est tout différent de celui que Bergaigne avait donné autrefois dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda*.

est inutile d'insister sur le profond désaccord qui doit en être la conséquence. Rien de plus différent que la méthode appliquée par l'un et l'autre de ces savants à l'établissement du sens des mots védiques; et qui ne sait que, dans l'esprit de Bergaigne, le sens de chacun de ces mots s'accordait avec le sens général du système dont il était l'auteur? C'est, on peut le dire tenter d'allier l'eau et le feu que d'employer les significations de détail indiquées par Grassmann à l'éclaircissement des textes dont on entend rattacher les grandes lignes au système exposé dans la *Religion védique*. C'est pourtant ce qui a été essayé dans le *Manuel*.

De ce fait, et pour d'autres causes encore, il y a de nombreuses observations à présenter sur le contenu du *Lexique*. C'est ce que nous allons montrer par l'examen des explications relatives à un certain nombre de mots, empruntés aux premières pages (179-188) de la partie consacrée à la lettre *a* [1].

« *A*, thème démonstratif, d'où l'instrumental singulier *enâ*, employé souvent comme adverbe : *para enâ*, « au delà de ». — C'est l'adverbe *paras* qui, suivi d'un complément à l'instrumental signifie à lui seul « au delà de ». Dans le passage auquel renvoie M. *H.*, *RV.*, X, 125, 8, les mots *paro divâ para enâ pṛthivyâ* doivent se traduire par « au delà du ciel, au delà de ceci (à savoir) la terre ». En d'autres termes, *pṛthivyâ* est apposé à *enâ*. Cf. I, 164, 17 : *avaḥ pareṇa para enâvareṇa padâ*, « au-dessous du lieu supérieur, au-dessus de ce lieu inférieur » ; X, 31, 8 : *naitâvad enâ paro anyad asty uksâ*, « il n'est pas d'autre taureau pareil à lui. » Cf. encore I, 164, 18 et 43 et X, 27, 21. De bonne heure le pronom *idam* est devenu d'usage courant pour désigner ce monde, la terre.

« *Amça* (rac. *aç*, atteindre, obtenir, etc.), partie, lot, etc. » — Au point de vue étymologique, ce mot est bien plus sûrement en rapport avec le grec ἀγ-νυμι qu'avec la racine sanscrite indiquée (Cf. *aṅga*, même sens que *amça*).

Au passage du *R. V.*, VII, 32, 12, où il figure (*ud in nv asya ricyate 'mço dhanam na jigyusaḥ ya indro harivân... dadhâti somini*), M. *H.* propose à tort de construire *asya* avec *sominas* sous-entendu; l'interposition et le voisinage de *ya indro* ne le permet pas. Le sens est : « Cet Indra aux chevaux brillants, le vainqueur auquel suffit (ou est destinée) la part (l'offrande du sacrifice) pareille au butin (recueilli dans le combat)..... est généreux pour celui qui lui prépare le soma. »

« *Aktu* (rac. *añj*, oindre): 1° onguent, fard ; 2° la nuit en tant qu'elle « oint » le ciel de sa couleur noire ».

Une des idées les moins heureuses de Bergaigne a été de vouloir retrouver partout dans la racine *añj* et ses dérivés le sens d' « oindre, enduire ». Quand il

1) Pour ne pas donner à cet article un développement excessif, je supprime les observations critiques auxquelles pourraient donner lieu dans cette même partie les mots *amhas*, *aksa*, *aksi*, *aksita*, *agra*, *aṅgiras*, *achokti*, *añc*, *añji*, *añjimant*, *atapyamâna*, *atipaçya*, *adabdha*, *adruh*, *adhvan*, *adhvasman*, *anaḍ-vah*, *anamîva*, *anâdhṛs* et *anâdhṛsya*, *anuvrata*, *anusvadham*, *antar*, *antâ* et *annam*.

apparaît, et c'est assez rare, il est secondaire. Le sens primitif est « briller, faire briller ». A *aktu*, cf. tout particulièrement le grec ἀκτίς, rayon de lumière. *Agnis*, feu, et le latin *ignis* se rattachent à la même racine. Dans aucun des passages auxquels renvoie M. *H.* le sens qu'il indique n'est applicable : *RV.*, VI, 69, 3 : *sam vâm añjantv aktubhir matînâm sam stomâsaḥ çasyamânâsa ukthaiḥ*, « que les hymnes chantées (par nous) vous fassent apparaître au moyen de l'éclat de nos prières, au moyen de nos invocations ». — Les hymnes qui appellent les dieux au sacrifice sont comparées à des lumières qui les manifestent. — *RV.*, X, 37, 9 : *yasya te viçvâ bhuvanâni ketunâ pra çerate ni ca viçante aktubhiḥ*, « toi (soleil) à la lumière duquel tous les êtres se lèvent, aux rayons duquel ils rentrent chez eux. » Il est de toute évidence qu'il ne saurait être question ici de la nuit et que *aktubhiḥ* n'est pas un « instrumental de temps » comme le veut M. *H.* à la suite de Grassmann. — *RV.*, X, 14, 9 : *ahobhir adbhir aktubhir vyaktam yamo dadâty avasânam asmai* : « Yama lui donne une résidence manifestée avec (c'est-à-dire pourvue) des jours (le temps?), des eaux, des lumières. »

Dans des expressions comme *tamasaç cid aktûn*, *RV.*, VI, 65, 1, il faut probablement entendre « les aspects, les apparences, les manifestations de l'obscurité ».

« *Agha-rud*, aux hurlements affreux, hurlant des incantations malfaisantes ». — Le second sens seulement est exact; *rud*, nom d'agent, ne saurait être le terme final d'un composé possessif avec le sens de « hurlement » ; de plus *agha* ne signifie pas « affreux ».

« *A-cit*, qui ne comprend pas, inintelligent ».

Le sens propre et premier est « qui ne brille pas, qui n'a pas de lumière ».

Le passage cité, *RV.*, VII, 86, 7 : *acetayad acito devo*, n'acquiert toute sa valeur que si on se reporte à ce sens et qu'on traduise : « le dieu (le lumineux) a éclairé ceux qui sont sans lumière ».

« *Añj*, oindre, parer ». — Au passage cité, le sens est « faire briller, faire apparaître » (cf. sur *aktu*). *RV.*, I, 61, 5 : *asmâ id u saptim iva çravasyendrâyârkam juhvâ sam añje*, « je fais apparaître (briller) (je chante) un hymne à Indra avec une cuiller qui est l'éloge, et (je fais par là apparaître l'hymne) comme (je ferais apparaître par le même moyen) les sept chevaux qui composent son attelage ». — Comparaison entre la voix qui fait briller l'hymne et la cuiller du sacrifice qui fait briller l'oblation, ou le feu qui la consume, en la versant sur l'autel; de plus l'hymne fait apparaître avec Indra (en l'invoquant) son char et ses chevaux. Pour cette partie de l'interprétation, cf. celle qui a été donnée ci-dessus du passage du *RV.*, VI, 69, 3, au mot *aktu*.

« *Atividdha-bhesaja*, de *atividdha*, blessure faite par la pointe d'une arme ». — *Atividdha* signifie « transpercé, blessé », et non « blessure ; » *atividdha-bhesaja* est « ce qui guérit quelqu'un blessé (d'une flèche, etc.) ».

« *Atri*, chantre mythique ». — Le passage cité sous ce mot, *RV.*, VII, 68, 5, a mis bien inutilement martel en tête à M. *H.* : *citram ha yad vâm bhojanam nv asti ny atraye mahiśvantam yuyotam. yo vâm omânam dadhate priyaḥ san.* —

Mahis-vantam, même sens que *mahas* accompagné du suffixe *vant*, s'accorde avec *omânam* dérivé de *av* et qui « signifie chose favorable » en général. Le sens est : « Puisque vous avez une nourriture brillante (c'est-à-dire, riche, abondante) accordez à Atri d'aussi grandes faveurs que celles dont il est prodigue envers vous auxquels il est cher ». — Les faveurs d'Atri sont les boissons du sacrifice ; celles qu'il attend en retour des Açvins sont tous les dons dont ils disposent. Inutilité donc de la correction arbitraire *mahisî-vat*. Nulle nécessité non plus de donner le sens de « prendre » à *dadhate* ; les exemples de l'emploi des formes du moyen de la racine *dhâ* dans le sens de « recevoir » sont nombreux.

Entre une infinité d'autres exemples où le sens incompris, quoique très simple, a donné lieu aux plus étranges hypothèses de la part de M. *H.*, je me bornerai à citer encore les suivants : *RV.*, I, 61, 12 : *asmâ id u pra bharâ tutujâno vṛtrâya vajram îçânaḥ*, « fais-lui l'oblation (à lui Indra qui est) puissant quand il lance le vajra contre Vṛtra ». — Ellipse du relatif après le démonstratif avec lequel il est en corrélation. M. *H.* imagine plusieurs hypothèses qui d'ailleurs sont toutes à côté, sans s'en tenir à aucune. — *RV.*, VII, 68, 2 : *tiro aryo havanâni çrutam naḥ*, « notre prière (mot à mot : ce qui est entendu venant de nous) va au delà (ou puisse aller au delà) des invocations de l'ennemi ». Note de M. *H.* : « Lire peut-être *çrutam* (au lieu de *çrutâm*) et traduire « écoutez-nous à travers », c'est-à-dire « sans vous laisser aller arrêter par ». — *AV.*, I, 22, 3 : *yâ rohiṇîr devatyâ(s)*. « Les divinités qui s'appellent *Rohiṇîs* ou qui sont brillantes » (jeu de mots sur le double sens étymologique de *rohiṇî*). M. *H.* suppose au lexique que *devatyâ* peut être le nom d'un animal. Il dit en note, sur le vers cité : « Le texte doit être corrompu. La correction la plus anodine consisterait à écrire *rohiṇîdevatyâ* et à suppléer *ṛças*, etc. » Il est plus anodin encore, on le voit, en prenant *devatyâ* = *devatâ* pour un féminin, de ne rien corriger et de ne rien suppléer. Tel quel, le texte est des plus clairs.

« *Adana*, nourriture, fourrage. »

Les dérivés en *ana* ont, en général, le sens actif de la racine. *Adana* est le fait de manger. Des chevaux *okivamsaḥ* (sous-entendu) *adane* (*RV.*, VI, 59, 3) sont des chevaux qui ont le désir de manger ou du plaisir à le faire, car *okivas* signifie « désireux » et non pas « séjournant auprès de », comme l'indique M. *H.*

« *A-diti*, racine *dâ* « lier », par suite primitivement « indépendance, liberté absolue. » — Il est contraire à tout ce que nous savons sur les développements primitifs des conceptions mythologiques que, dès les temps védiques, on ait pu diviniser (et pourquoi ?) la Liberté ou l'Indépendance. D'autre part, l'hypothèse que j'avais proposée autrefois de voir dans *aditi* une racine *ad* « briller » manque trop de preuves pour pouvoir être maintenue. *Aditi*, s'il faut rattacher le mot à la racine *dâ*, « lier », signifierait bien « celle qui n'a pas de lien » (pour elle ou les autres) « celle qui n'est pas liée » ou « qui ne lie pas » et désignerait ainsi une divinité lumineuse, opposée à *Diti*, « celle qui lie », mythe antérieur et dont la conception se rattacherait à celui de *Vṛ-tra* l'enveloppeur et de *Das-yus*, racine *das*,

« lier » (cf. δεσ-μός) primitivement, les démons-nuages qui liaient, enveloppaient les rayons du soleil et les eaux célestes. *Aditi*, qui est le contraire, se range naturellement avec les *Adityas*, ses enfants, parmi les divinités solaires. En conséquence de ce qui précède, *aditi-tva* n'est pas seulement le « fait d'être sans liens », mais celui de ne pas être serré, maltraité, d'où le rapprochement habituel avec *anâgâstva* « le fait d'être exempt de ce qui fait du mal (moral), du péché ».

« *Adri*, rac. *dar*, par suite primitivement « impossible à fendre »[1], « roche, montagne, etc. » — L'étymologie donnée pour *adri* est de celles qu'avec bon nombre d'autres, il eût fallu laisser à Grassmann. Rien de moins naturel à première vue qu'une pareille dérivation significative. Du reste, d'où viendrait le sens passif? A supposer exacte la relation avec la racine *dar* « fendre », *adri* ne pourrait guère signifier que « ce qui ne brise pas, ne fend pas ».

« *Adhîti*, connaissance, souvenir; *adhi gâ*, revenir à soi, reprendre connaissance. » — Si l'on rapproche le passage cité *AV.*, II, 9, 3 : *adhîtir adhy agâd ayam adhi jîvapurâ agan*, du passage parallèle V, 30, 6 : *dûtau yamasya mânu gâ adhi jîvapurâ iti* et de l'expression *adho gam*, « aller en bas, aux enfers; périr », on ne doutera pas que *adhi gâ* signifie ici « revenir au-dessus (sur terre, en vie) » et *adhîti* le fait correspondant, avec allusion peut-être à l'idée de prendre ou reprendre connaissance.

« *Adhri-gu*, racine *dhar*, prob., « dont la vache ne retient pas (son lait) », « dont la vache est généreuse ». — Cette étymologie me paraît aussi peu sûre que M. *H.* la trouve probable. *Dhar* ne signifie, pas « retenir, refuser », mais « tenir, porter ». A la supposer composée comme on le dit, l'expression devrait plutôt signifier « vache qui ne produit pas de lait ». Bergaigne (*Études sur le lexique du Rig-Véda*) semblait disposé à admettre le sens « qu'on ne peut arrêter », ce qui est bien différent de celui que propose M. *H.*

« *Adhvara* « sacrifice », dérivé de *adhvan* « chemin », les phases d'une solennité religieuse étant assimilées à celles d'un chemin parcouru. » — Voilà encore une étymologie qu'il valait mieux laisser à Grassmann. *Yâman*, « course », ne signifie jamais sacrifice, comme M. *H.* le prétend[2]. La racine est la même que dans *athar-van*, « prêtre en tant qu'*allumeur* du feu du sacrifice »; on connaît le zend *atar*. Les racines *ath* et *adh*, dans l'acception de brûler, sont des variantes de *edh*, *indh*, même sens. Cf. pour la signification le grec θύω, « brûler », la (graisse des victimes), d'où « sacrifier », etc. Pour l'adoucissement de *ath* en *adh*, cf. racine *at*, « aller », dans *atithi* et *adh*, même sens, dans *adhvan*.

« *Anapinaddha*, qui n'est pas lié, qui a cessé d'être retenu ». — Le vers cité à propos de ce mot n'a pas été compris. Le texte (*RV.*, VI, 72, 4) *indrâsomâ pakvam âmâsv antar ni gavâm id dadhathur vaksaṇâsu. jagṛbhathur anapinaddham âsu ruçac citrâsu jagatîsv antaḥ* —, signifie : « Indra et Soma

1) M. *H.* a sans doute voulu dire « qui ne peut être fendu ».
2) Voir Pischel et Geldner, *Vedische Studien*, I, 98.

ont placé à l'intérieur des mamelles crues des vaches le (lait) cuit, — c'est-à-dire chaud). Ils ont pris dans ces (vaches) bigarrées et mobiles le (lait) blanc détaché des liens (qui le retiennent immobile, l'emprisonnent, dans les mamelles) ». Tout ce vers est en antithèses : de même que le lait *cuit* s'oppose aux mamelles *crues*, il y a contraste cherché entre l'indication de la *blancheur* du lait et de la *bigarrure* de la robe des vaches, et, en second lieu, entre la *mobilité* de ces animaux et *l'immobilité* du lait dans le pis, tant qu'il n'a pas été trait. Remarquer encore l'opposition des verbes *placer* et *prendre*. Le sens général ne vise du reste que l'oblation du lait (ou du beurre) dont bénéficient les dieux en question, peut-être avec allusion aux vaches-nuages et aux eaux célestes. M. *H.* est tout à fait à côté quand il interprète de la manière suivante le second hémistiche de ce vers : « Le (lait) « brillant » est la lumière; les (vaches) « brillantes » sont les aurores; elles sont devenues « mobiles » quand elles ont été délivrées. »

« *An-arva*, cf. prob. *arus*, « blessé, blessure », prob. « sans blessure, invulnérable, inviolable ». — *Arva*, qui ne s'emploie pas isolément a bien plus probablement le sens de *ari* « ennemi, nuisible, qui fait du mal. » *Anarva*, épithète habituelle de la déesse *Aditi* « celle qui ne lie pas », signifie donc « non malfaisante ». Cf. dans le passage cité, *RV.*, I, 185, 3, l'épithète coordonnée *avadham* « qui ne frappe pas, qui ne tue ». Bergaigne (*Études sur le lex. du Rig-Véda*) avait proposé le sens de « privé de cheval ». Comment expliquer que, dans un ouvrage publié sous son nom, il ne soit pas dit un mot de cette interprétation ?

« *An-âhuti*, omission de l'offrande ». — Au passage cité, *RV.*, X. 37, 4, ce mot est évidemment employé comme composé possessif en accord avec *amîvâm*, et signifie par conséquent « mauvaise action, mauvaise manière d'agir qui n'est pas accompagnée d'offrande, qui consiste dans l'absence d'offrande. »

« *An-idhma*, sans combustible ». — Toute l'annotation du passage cité à propos de ce mot est fautive. *RV.*, II. 35, 4 : *tam asmerâ yuvatayo yuvânam marmṛjyamânâḥ pari yanty âpaḥ sa çukrebhiḥ çikvabhi revad asme dîdâyânidhmo ghṛtanirṇig apsu.*

Je vais reproduire, en les discutant, les notes de M. *H.* — « *Asmerâs*, par opposition à l'aurore qui est une vierge souriante » — Il ne s'agit pas ici de l'aurore; les libations des sacrifices, récentes, jeunes à chaque nouvelle oblation, sont comparées à des jeunes filles, mais qui ne sourient pas, comme les jeunes filles ont l'habitude de le faire. Nous trouvons ici une façon d'énigme comme il y en a tant dans le *Rig-Véda*. Quelles sont les jeunes filles qui ne sont pas souriantes? — *Marmṛjyâmânâs* ne signifie pas « se parant », comme l'indique le Lexique, mais « frottant, lavant » le jeune (Agni). — « *Çikvabhis*, les flammes qui fendent le bois comme des bûcherons » — et Lexique, au mot *çikvan*, « prob. bûcheron, charpentier ». — En réalité, *çikvan*, *çikvas*, *çikva* sont des doublets de *çukvan*[1] (dans *suçukvan*) « brillant, ardent ». Aux vers du *R V.*, V (et non VI),

1) L'un et l'autre *pour *çœkvan* d'où* *çvikvan*, *çikvan*. Voir mes *Études sur le vocalisme indo-européen*.

52, 16; V (et non VI) 54, 4 et X, 92, 9, ils sont employés (de même que l'est *suçukvan*) comme épithète des Maruts ou de Rudra dont presque tous les qualifiants ont le sens de « brillant » ou d'« ardent ». Au vers *RV.*, I. 141, 8 : *ratho na yâtaḥ çikvabhiḥ kṛto dyâm angebhir arusebhir îyate*, il faut traduire : « de même qu'un char entraîné par des (chevaux) ardents (ou fabriqué avec des (matériaux) brillants) parcourt le ciel avec ses membres rouges » ; et au vers *RV.*, VI, 2, 9 : *dhâmâ ha yat te ajara vanâ vṛçcanti çikvasaḥ*, « ta demeure, o impérissable (Agni), sont les bûches que coupent (les flammes) ardentes ». Ici encore, la pensée est présentée sous la forme d'une énigme : les bûches où réside Agni sont coupées par des flammes en guise de haches. — « *Anidhmas*, sans combustible (sec), sans bûches, à la différence du feu terrestre. » — Mais il ne s'agit pas ici d'autre chose que du feu terrestre. Il est sans bûches parce que ce sont les libations (*ghṛta*, *apas*, etc.) qui l'alimentent au moment dont il s'agit, après qu'il a brûlé les bûches.

« *An-irâ*, disette d'aliments, famine ». — Au passage cité (voir ci-dessus sur *anâhuti*), *an-irâ*, comme *an-âhuti* dont il est synonyme dans le sens de « ce qui n'a pas de libation, ce qui consiste à omettre l'offrande liquide », qualifie *amîvâm* « mauvaise action, faute ».

« *Anika*, visage. » — Le passage cité *RV.*, I, 113, 19, a été traduit par Bergaigne (*Études sur le Lexique du Rig-Véda*, *s. v.*) par « manifestation ». Il disait du reste expressément dans le même article : « Le sens de visage (pour *anîka*), ne s'impose nulle part ». Rien ne saurait mieux montrer que cette contradiction entre le *Manuel* et les travaux authentiques de Bergaigne combien il est juste de laisser en général les responsabilités à son collaborateur posthume. — On peut comparer au sens d'« éclat » et de « manifestation extérieure, apparence personnelle » que prend *anîka* dans le *Rig-Véda*, la double acception correspondante de *kṛp* et de *vapus* en sanscrit et de χρώς et φώς en grec. Quant au sens de « pointe, trait », que revêt aussi *anîka*, il s'explique par le passage fréquent de l'idée de « briller, brûler » à celle de « piquer, » par exemple dans les dérivés de la racine *ak*, *aks* : ὀξύς, *acer*, etc. A *anîka*, dans la signification classique d'« armée, » cf. latin *acies*.

« *Anehas* (cf. prob. *nih*, ennemi) à l'abri de la haine, etc. » — La forme *nih* en question n'apparaît que dans deux passages parallèles de l'*Atharva-Véda* et de la *Vâjas.-Samhitâ*, où le commentateur l'explique par *nihantar* « destructeur », ce qui porte à croire qu'il y voyait un dérivé de la racine *han*. En tous cas, c'est insuffisant pour asseoir une étymologie. On aurait dû d'autant plus se garder, ce semble, de proposer celle-ci sans note explicative dans un ouvrage qu porte le nom de Bergaigne, que ce savant en admet une toute différente dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda*, au mot *anehas*.

« *Anṛta*, non vrai, non juste, non franc ». — *ṛ-ta* est proprement le participe passé de *ar*, « aller, aller droit », et le sens primitif auquel se rattachent tous

les autres est « droit » au physique, puis au moral. Cf. pour la dérivation significative les mots français « allée, avenue », etc. Le passage *RV.* VII, 86, 6, cité à propos de *anṛta*, n'a pas été compris : *asti jyâyân kanîyasa upâre svapnaç caned anṛtasya prayotâ*. M. *H.* traduit : « Le sommeil est plus fort dans la transgression du plus faible, c'est-à-dire est plus fort que l'homme et lui fait commettre des péchés sans qu'il le veuille ; il le rend inadvertant à l'illégalité. » Il joint cette observation, qui semble indiquer qu'il est en possession de données inédites sur la casuistique des rishis : « Pour les moralistes védiques, les fautes commises durant le sommeil (?) n'en sont pas moins des fautes ; mais le sommeil est une excuse. »

Par malheur pour la casuistique, le texte dit en réalité tout autre chose, et paraît signifier : « En matière de faute, le sommeil n'est pas plus fort que (toi, — Varuna, invoqué au premier hémistiche) plus faible (c'est-à-dire simplement, n'est pas plus fort que toi) en tant qu'écarteur du mal. » Le rôle moral de Varuna est bien connu ; on a pu songer à lui comparer le sommeil, parce quand on dort on ne pèche pas. La locution *caned* est négative et non pas affirmative, surtout à la suite du *na* qui est en tête du vers, et *prayotâ* signifie « qui écarte ».

Le passage suivant cité également à propos d'*anṛta* ne paraît pas avoir été mieux compris ; *RV.*, II, 35, 6 : *âmâsu pûrsu paro apramṛsyam nârâtayo vi naçan nânṛtâni*. D'après M. *H.* « les citadelles crues » (*âmâsu pûrsu*) sont les nuages, ainsi désignés parce que les vaches sont les nuages et qu'elles reçoivent parfois l'épithète de « crues ». Je ne le crois pas. Comme il s'agit d'Agni, les demeures ou citadelles crues dont il s'agit, sont probablement les bûches du sacrifice avant qu'elles ne soient enflammées. — *Apramṛsyam* « qu'on ne saurait oublier » toujours d'après M. *H.*, mais bien plutôt « qu'on ne saurait toucher, auquel on ne saurait nuire » (rac. *març* et *mars*, comme au vers VI, 20, 7 et VI, 32, 5.) — *Nârâtayo vi naçan* est rendu par M. *H.* en ces termes : « Les avares ne te manquent pas » c'est-à-dire « te retiennent ». En ce qui concerne *arâtayo*, M. *H.* est en désaccord avec lui-même, puisqu'au Lexique il indique pour ce mot le sens de « hostilité, inimitié » en renvoyant à notre passage. Quant à *vi naç* le sens est « atteindre », et non pas « manquer d'atteindre », comme aux vers, X, 27, 20 et X, 133, 3. Ce passage qui n'a rien de particulièrement « obscur » signifie donc : « Ni les mauvais procédés (absences de dons, — *arâtayas*), ni les injustices (ou les absences de sacrifices — *an-ṛtâni*) ne t'atteignent dans les froides (ou dures) retraites où tu es tout à fait (*paras*) inaccessible ».

« *Antara*, *antaram as*, pénétrer dans. » — *RV.*, VII, 101, 5 : *idam vacaḥ, parjanyâya svarâje hṛdo astv antaram*. Le mot à mot est : « que cette parole *soit intérieure* au cœur de Parjanya qui brille de son propre éclat (et non pas « roi par lui-même »).

« *Andhas*, plante du soma et liqueur qui en découle ». — *RV.*, IV, 1, 19 :

çucy údho atṛṇan na gavâm andho na pûtam parisiktam amçoḥ. M. *H.* interprète ce passage en ces termes : « *andhas*, tout comme *údhar*, est le régime direct de *atṛṇat*, mais par confusion de deux tournures différentes : 1° « il a percé le pis » ; 2° « il a percé la liqueur (hors du pis) », ce qui revient à dire « il a percé le pis pour en faire sortir la liqueur ». — C'est supposer une façon de penser et de parler bien extraordinaires ; *atṛṇat* signifie, non pas seulement « percer », mais aussi « broyer, presser, exprimer, faire sortir en pressant, traire. » (Cf. surtout *RV.*, VI, 17, 1) [1]. Le vrai sens est : « On a exprimé (le lait) en pressant la mamelle blanche (c'est-à-dire qui contient le lait blanc) des vaches, ainsi qu'on (a exprimé) la liqueur claire du soma découlant de la plante (qui la contient). »

« *Aparî*, l'avenir, les temps futurs. » — Passage cité, *RV.*, I, 113, 11 : *iyus te ye pûrvatarâm apaçyan vyuchantîm usasaṃ martyâsaḥ asmâbhirú nu praticaksyâbhúd o te yanti ye aparîsu paçyân*, « Les mortels qui ont vu briller la précédente aurore sont partis (sont morts) ; (celle d'aujourd'hui) a été visible (c'est-à-dire vue) pour nous ; ceux qui viennent (nos successeurs) verront les suivantes (mot à mot : que ceux qui viennent voient, étant les suivantes). » La corrélation évidente de *aparîsu* (*usasu*) avec *pûrvatarâm* ne laisse aucun doute sur cette interprétation que l'emploi du même mot, *R V.*, X, 117, 3 et X, 183, 3 n'est pas de nature à infirmer. Sur l'opposition des mots *pûrva* et *apara*, à propos des aurores, cf. *RV.* III, 55 5, etc.

Presque toutes les observations qui précèdent sont relatives à des mots compris dans les textes du *Rig-Véda* qui figurent au *Manuel*. Je crois bon de les faire suivre de quelques remarques sur deux hymnes de l'*Atharva-Véda* que j'ai pris à peu près au hasard parmi ceux que contient le même ouvrage. Il importe de rappeler qu'ici M. Henry ne saurait être de toute façon que seul en cause : Bergaigne, comme on l'a vu, n'est pour rien dans la rédaction de cette partie du livre.

Le sens général des hymnes I, 7 et 8 (n°s XLIV et XLV) a été mal compris, et la plupart des notes qui s'y rapportent s'en ressentent. D'après M. *H.*, qui en cela, du reste, s'est inspiré de M. Weber, en ayant le tort de préciser davantage que lui, il s'agit dans ces deux hymnes de conjurations « contre les sorciers », — *yâtus*, *yâtudhânas* ou *yâtumant*.

Il fallait avant tout se reporter aux hymnes VII, 104 et X, 87 du *Rig-Véda* qui sont les sources évidentes de ceux de l'*Atharva* et sans lesquels ces derniers sont à peu près incompréhensibles. En procédant ainsi, M. *H.* se serait convaincu d'abord que les *yâtudhânas* (*yâtus* paraît se rattacher à la racine *yat* dans le sens de « serrer », d'où « nuire, envelopper, etc. » ; cf. le sens primitif de *vṛtra*) ne sont pas des sorciers, au sens que nous attachons en général à ce mot, mais des êtres malfaisants, mangeurs de chair crue, qui troublent le sacrifice et sur-

1) Au vers IV, 23, 8, *tatarda karṇâ* ne signifie pas « percer les oreilles » mais « les frapper ». A *tard*, cf. non pas τρέω, mais le latin *trudo*.

tout déguisent la vérité. Ils sont sans cesse nommés auprès de Raksasas; ils commettent les mêmes méfaits et sont voués aux mêmes anathèmes.

Au vers I, 7, 1, Agni est prié d'amener le yâtudhâna kimîdin (sur le rapport des *yâtudhânas* et des *kimîdin*[1], cf. *RV.*, VII, 104, 23 et X, 87, 24) *stuvânam* : Que faut-il entendre par ce mot? D'après M. *H.*, on devrait le traduire par « se vantant » : « le yâtudhâna se vantera de ses maléfices ; après quoi on lui rabattra son orgueil. » Cette explication est de pure fantaisie et ne s'appuie sur rien. En réalité *stuvânam* veut dire « proclamant (la vérité), » reconnaissant hautement qu'il est *yâtudhâna*, forcé, qu'il est de le faire par Agni. C'est ce qui ressort en toute évidence de *RV.*, VII, 104, 8-13-14-16 et *A V.*, I, 7, 2-6. Le yâtudhâna est menteur de sa nature; il s'agit d'abord de lui faire dire la vérité et c'est l'affaire d'Agni qui le brûle de ses feux (Cf. I, 7, 5 : *tvayâ* (*agne*) *sarve paritaptâḥ purastât*).

Au vers I, 8, 1, le 2e hémistiche : *ya idam strî pumân akar iha sa stuvatam janas*, est à rapprocher des passages suivants du *RV.*, VII, 104, 24 : *indra jahi pumâmsam yâtudhânam uta striyam mâyayâ çâçadânâm* —; X, 87, 8 : *iha pra brûhi yatamaḥ so agne yo yâtudhâno ya idam kṛṇoti*. Cf. aussi *AV.*, I, 7, 5, 2e hémistiche. *Idam* ne signifie donc « maléfices », comme le veut M. *H.*, qu'en attachant à ce mot un sens très large; il implique tous les méfaits imputables aux yâtudhânas.

L'explication de I, 8, 2 (1er hémistiche) est inséparable de I, 7, 3 (2e hémisiche). Il faut entendre, non pas, avec M. *H.*, que le prêtre s'adresse à l'assistance pour lui dire : « Faites-lui bon accueil », ce qui n'a pas de sens; mais bien : « Voilà le yâtudhâna qui est arrivé et qui se déclare, accueillez-le (ô dieux du sacrifice) comme une oblation dont vous allez profiter. »

Vers I, 8, 3 (2e hémistiche) : *ni stuvânasya pâtaya param aksy utâvaram*.

M. *H.*, plus hardi que M. Weber, n'hésite pas à voir là l'indication d'une sorte de monstruosité qu'il spécifie en disant : « Nos peintures du moyen âge *aussi* représentent le diable avec un ou deux yeux au bas de l'échine. » Rien de semblable dans notre texte. En le rapprochant de *RV.*, X, 87, 3 : *ubhobhayâvinn upa dhehi damstrâ himsraḥ çiçâno'varam param ca, utântârikse pari yâhi râjañ jambhaiḥ sam dhehy abhi yâtudhânân*; — 11 : *tam* (*yâtudhânam*) *arcisâ sphûrjayañ jâtavedaḥ samaksam enam gṛṇate ni vṛñdhi*; ainsi que de 20, 21 et VII, 104, 19, il est évident qu'il faut l'entendre comme si l'on avait : *ni stuvânasya pâtaya parasya aksy utâvarasya*, ou *ni pâtaya stuvânam yâtudhânam samaksam param utâvaram*, et traduire « Abats, détruis le yâtudhâna qui se présente à toi, qu'il soit en haut ou en bas. » *Aksi* dans le texte tient lieu de *çiras*, tête, ou plutôt de *âsyam*, visage. Il peut y avoir des yâtudhânas dans toutes les directions, arrivant de partout et Agni doit frapper chacun d'eux.

1) A décomposer peut-être en *kim-îdin*, la seconde partie se rattachant à la racine *ad*, manger, « ceux qui mangent n'importe quoi ». Cf. l'épithète *atrin*.

Vers I, 8, 4, *c*, *d* : *tâms tvam... jahy esâm çatatarham agne*. M. *H.* nous dit que *catatarham* est le complément direct de *jahi*, — et *tâms* alors qu'en fait-il ? Il nous engage à traduire : « Frappe le broiement de cent d'eux », c'est-à-dire «frappe-les de manière à les broyer par centaines ». Non seulement la construction ne s'y prête pas, non seulement on obtient ainsi un sens des plus bizarres, mais la langue s'y oppose d'une manière absolue : *tarha* ne saurait être qu'un nom d'argent et non pas un nom d'action, n'en déplaise au commentateur hindou qui a imaginé le sens relaté par le *Dictionnaire de St.-P.* et que M. *H.* lui emprunte. C'est encore le *RV.* qui nous mettra sur la voie du véritable sens. On lit VII, 104, 4 : *indrâsomâ vartayatam divo vadham sam pṛthivyâ aghaçamsâya tarhanam*. — *Jahi çatatarham* est donc pour *jahi* (*tâms*) *vadhena esâm çatatarhena* : « Frappe-les avec l'arme (ou d'une mort) destructrice d'eux par centaines,» c'est-à-dire, qui peut les détruire par centaines. C'est bien ainsi du reste que M. Weber paraît l'avoir compris quand il traduit : « Die tödte der.... in hundert Todesart, » en prenant *çatatarham* comme une sorte d'adverbe.

Notre conclusion sera courte. Nous ne contesterons pas l'extrême difficulté de l'œuvre dont M. Henry s'est trouvé chargé seul à la suite, et au défaut, hélas ! de Bergaigne ; nous ne contesterons pas davantage que, tel qu'il est, le *Manuel pour étudier le sanscrit védique* n'implique une grande somme de travail et d'application dont le résultat s'est traduit par une correction matérielle qui mérite des éloges. Mais cela ne suffit pas pour que nous croyions devoir le recommander; il pèche à trop d'autres égards, et de première importance, pour qu'il puisse rendre de réels services à ceux qui seront tentés de s'en servir. Il est surtout regrettable qu'il soit si inférieur au *Manuel pour étudier la langue sanscrite* auquel il sert de pendant, et que le savant qui en a conçu l'idée et réuni les premiers matériaux n'ait pas pu le mettre au point.

PAUL REGNAUD.

L'Empire des Tsars et les Russes, par Anatole LEROY-BEAULIEU. *III. La religion* (1 vol. gr. in-8 de 670 p.); Paris, Hachette. 1889.

En rendant compte ici-même, il y a deux ans, du petit volume de M. Tsakni sur la *Russie sectaire*, j'énonçais la conviction que, tout en déflorant peut-être le sujet, il ne rendrait pas inutile l'ouvrage beaucoup plus détaillé que M. Anatole Leroy-Beaulieu préparait à cette époque et dont plusieurs chapitres importants avaient déjà paru dans la *Revue des Deux-Mondes*. La publication du gros volume que je présente aujourd'hui à nos lecteurs a complétement confirmé cette prévision. Certaines originalités, telles excentricités des sectes russes, rapportées par M. Leroy-Beaulieu sont d'une nouveauté moins piquante pour le lecteur

qui connaît déjà l'ouvrage de M. Tsakni. Mais le beau livre où il passe en revue toutes les manifestations de la vie religieuse en Russie et où il touche à tous les problèmes qu'elles soulèvent, n'en conserve pas moins un puissant intérêt. Non seulement il est plus complet, en ce sens qu'il nous présente les sectes russes dans le cadre naturel où elles ont pris naissance, après avoir longuement étudié le caractère national du peuple russe et décrit avec tous les détails à l'appui la constitution de l'Église orthodoxe. Il est encore plus philosophique, en ce sens qu'il rattache les phénomènes particuliers de la religion russe aux principes généraux du développement religieux de l'humanité et qu'il éclaire, par des comparaisons avec les autres formes du christianisme, par des aperçus historiques où se révèle une connaissance approfondie du monde slave, les situations actuelles du monde religieux en Russie. Les réflexions que le récit simple, et avant tout narratif, de M. Tsakni inspirait au lecteur coutumier des études religieuses, M. Leroy-Beaulieu les expose tout au long, en penseur non moins qu'en historien, et avec une largeur de vue, une intelligence des choses religieuses qui sont malheureusement assez rares dans notre monde scientifique. M. Tsakni, enfin, est lui-même russe, et il y a certaines études de l'âme nationale de chaque peuple, que l'étranger, pourvu qu'il soit suffisamment familiarisé avec la société qu'il décrit, peut faire avec plus de compétence que l'indigène. Un Russe, même lorsqu'il est très émancipé, est obligé de garder pour lui plus d'une parole qui pourrait être compromettante, s'il rentre jamais dans son pays.

L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu se divise en quatre livres : 1° L'analyse de ce qui caractérise la religion et le sentiment religieux en Russie, avec un essai d'explication ; — 2° La description de l'Église orthodoxe russe : sa place dans l'histoire générale du christianisme ; son rôle historique, national et son action sur la civilisation russe ; son culte, ses fêtes, ses sacrements ; ses relations avec l'État ; sa constitution intérieure ; son clergé régulier et séculier ; rien ne manque à ce vaste tableau de plus de 230 pages ; — 3° Les sectes, depuis le Raskol jusqu'au stundisme, tout pénétré d'esprit protestant, et jusqu'à l'utopie sublime d'un Soutaïef et de Tolstoï, la plus éclatante révélation de l'étrange combinaison de l'idéalisme et du réalisme qui est le fond même de l'âme russe ; — 4° Enfin la situation des cultes dissidents, arménien, protestant, catholique (romain et uniate), juif, islamique, bouddhiste ; car il y a de tout dans ce grand empire qui est théoriquement le plus théocratique du monde et où l'on trouve néanmoins une macédoine de religions comme il n'y en a peut-être pas de semblable au monde, le principe du gouvernement étant de laisser à chaque région une certaine liberté de conserver la religion des pères, à condition d'éviter toute propagande et tout ce qui pourrait porter atteinte à l'Église orthodoxe.

J'ai soumis à des Russes très compétents les descriptions de M. Leroy-Beaulieu. Ils ont été d'accord pour en reconnaître la parfaite exactitude. « Il connaît admirablement la Russie », telle a été leur conclusion unanime. Le seul reproche

que l'on pourrait lui adresser, c'est de parler trop uniformément du caractère russe, sans insister suffisamment sur les différences plus marquées qu'il ne les accuse, entre les divers éléments dont se compose le peuple russe, et cela non seulement à l'égard des populations vraiment étrangères, d'autre race, qui ont été peu à peu englobées dans le vaste empire, mais à l'égard du peuple russe proprement dit, où il faudrait, semble-t-il, faire resssortir davantage la différence entre les Grands-Russiens et les Petits-Russiens.

L'auteur a profondément fouillé ce mélange d'idéalisme et de réalisme pratique, si peu conforme à nos habitudes d'esprit françaises que, pour nos intelligences éprises de logique et facilement simplistes, ces deux tendances semblent s'exclure. Nulle part elles n'éclatent mieux que dans les productions religieuses issues du peuple russe. Le nihilisme lui-même, comme le remarque fort bien M. Leroy-Beaulieu, a en Russie un caractère religieux. L'auteur croit en trouver la cause dans les conditions historiques de la conversion des Russes au christianisme et dans les conditions géologiques ou climatériques du pays. Il y a là sans doute une grande part de vérité ; mais ce qui paraît moins sujet à discussion, c'est l'assimilation de l'état d'esprit où se trouve encore le peuple russe avec celui où se trouvaient nos populations occidentales au XIVe ou XVe siècle. La production populaire revêt encore une expression religieuse, ou du moins le genre d'expression que nous avons coutume d'appeler religieuse, parce que nous limitons l'emploi de cette qualification aux idées et aux sentiments qui correspondent à la conception du monde et de la vie antérieure à notre développement scientifique, telle qu'elle subsiste dans les doctrines et les traditions cristallisées chez nous sous formes de vérités ou de pratiques religieuses. En Occident comme en Orient, l'activité religieuse inhérente à l'esprit humain se manifeste, à notre avis, aujourd'hui comme autrefois ; mais ses manifestations, chez nous, relèvent d'une conception du monde et de la vie entièrement renouvelée par les découvertes scientifiques des trois derniers siècles.

M. Leroy-Beaulieu signale fort justement la persistance des idées et des pratiques païennes chez les Russes après leur conversion au christianisme. Le même phénomène s'est produit en Occident et dans toutes les révolutions religieuses de l'humanité. Par suite de la stagnation intellectuelle dans laquelle peuple russe a vécu pendant dix siècles après sa conversion, il y est plus sensible, plus à fleur de peau, que partout ailleurs. Les exemples à l'appui sont fournis en abondance. L'auteur a, de plus, indiqué fort bien ce qui différencie cette action persistante du paganisme en Russie. Le polythéisme n'y lutta guère contre le christianisme, parce qu'il n'était pas encore constitué. Il était encore à l'état primitif de l'animisme. Les peuples qui avaient reçu la culture antique opposèrent au christianisme un polythéisme en décadence, mais tout formé ; ils lui inculquèrent tout un ensemble d'idées philosophiques. En Russie rien de pareil ne s'est produit. Les éléments inférieurs et primitifs du paganisme y ont survécu mieux qu'ailleurs, parce qu'il n'y en avait pas d'autres. De là la faible

résistance opposée à la christianisation ; de là aussi l'impuissance à s'assimiler le christianisme issu de la haute culture du monde antique, à tel point que de bons juges contestent encore aujourd'hui que le moujik soit réellement chrétien.

L'étude de la religion en Russie est une des plus instructives que l'on puisse entreprendre pour se familiariser avec la science des religions. On y trouve tout à la fois les phénomènes de toutes les phases de l'évolution religieuse par laquelle passent les sociétés humaines. L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu est pour cette raison un de ceux dont la lecture s'impose à l'historien des religions comme au philosophe religieux. C'est une des meilleures contributions à l'histoire des religions qui ait paru en français dans ces dernières années.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — Dans l'une des dernières livraisons d'une revue protestante publiée à Nîmes, un des jeunes pasteurs les plus autorisés du protestantisme français, parlant des belles fêtes du sixième centenaire de l'Université de Montpellier, s'exprimait en ces termes : « Ne serait-il pas désirable qu'on rendît à Montpellier ce qu'il a perdu en y transportant la Faculté de théologie protestante de Montauban ? Nous aurions ainsi, pour nous, protestants français, deux centres, Paris et Montpellier, d'où nos futurs pasteurs et professeurs sortiraient doués d'un esprit plus ouvert, plus sympathique aux méthodes scientifiques, plus désireux de les faire aimer des fidèles. Puisque, sous l'impulsion de l'opinion publique et des grands dignitaires de l'enseignement, nos anciennes Universités de province se relèvent de leurs tombeaux, il ne faut pas laisser s'accréditer cette idée qu'une Université ne laisse plus rien à désirer quand les études théologiques n'y sont pas représentées. Notre si grande faiblesse numérique nous oblige en France, à nous contenter de deux facultés de théologie; mais qui empêcherait le Ministre de l'Instruction publique de créer, dans nos principales Universités, des chaires de l'histoire des religions, de critique sacrée, d'histoire ecclésiastique ? Je crois que dans moins de cinquante ans nos enfants ou petits-enfants assisteront à ce réveil des études religieuses et que l'instruction d'un jeune homme sera considérée comme singulièrement incomplète, s'il ignore les premiers éléments de l'histoire du christianisme et de la littérature biblique. Alors, nous n'entendrons plus des hommes aussi cultivés que M. Jules Ferry confondre la foi, comme le disait si justement mon excellent confrère L. A. Gervais, avec l'ignorance ou le fanatisme, ou encore des professeurs de la valeur de M. Lavisse, parler, dans son beau discours aux étudiants de Montpellier, de la civilisation méditerranéenne, sans faire la moindre allusion aux religions qui sont nées sur les bords de la Méditerranée, sans rien dire du berceau palestinien d'où a jailli la civilisation moderne dans ce qu'elle possède de force morale et de puissance régénératrice » (art. de M. J. E. Roberty dans la *Vie Chrétienne*, juillet, p. 27).

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question, déjà mainte fois soulevée, du transfert de la Faculté de théologie protestante de Montauban à Montpellier, transfert qui se serait imposé si les protestants avaient eu une notion plus claire des véritables intérêts de leur Faculté. Mais nous relevons volontiers ce que dit M. Roberty sur la présence indispensable de l'histoire de la religion et de la science des phénomènes de la vie religieuse dans une université qui a la prétention d'être complète. Partout ailleurs qu'en France il en est ainsi, partout du moins où les études sont florissantes. Il est, en effet, de l'essence d'une Université de ne laisser en dehors de sa sphère aucune des grandes manifestations de l'esprit humain et de la vie sociale. Quels sont les produits de l'esprit humain, quelles sont les forces sociales qui ont exercé dans l'histoire de l'humanité une action comparable, même de loin, à celle des grandes religions? et comment connaître, comment comprendre l'homme actuel, qui est le résultat de cette longue évolution de l'humanité toute pénétrée d'influences religieuses, sans soumettre à l'analyse de l'étude scientifique les religions du passé et le passé de nos religions contemporaines ? Un témoignage comme celui de M. Roberty montre que les hommes les plus religieux, à condition d'être des hommes éclairés, ne redoutent en aucune façon l'étude scientifique de la religion dans l'Université, en dehors même des cadres confessionnels des Églises. L'étude des religions, en effet, n'est pas subversive de toute religion; elle a le plus souvent pour résultat d'élargir les idées, en diminuant le fanatisme des croyants qui ne connaissent rien en dehors de leur religion et en éclairant ceux qui ne professent aucune religion positive, sur l'importance morale et sociale, sur la légitimité du sentiment religieux et de ses principales applications. L'étude des religions est une grande inspiratrice de tolérance.

Il ne saurait être question d'introduire pour le moment dans les universités ressuscitées un enseignement régulier de la science des religions. Chaque chose à son temps. Actuellement il s'agit de mener à bien la reconstitution si désirable de nos foyers universitaires provinciaux. Cette réforme est mûre; elle se fera prochainement. Quelle sera la place des sciences religieuses dans les nouvelles universités? C'est à l'avenir qu'il appartient de résoudre cette question. Dès maintenant les Facultés de théologie protestante, là où elles existent, pourront y prendre place, à moins que les Églises protestantes ne se montrent tout à fait indignes de l'héritage de l'esprit réformateur qu'elles semblent trop souvent avoir quelque peine à porter. Mais cela ne suffit pas. Nous avons le ferme espoir que, plus tard, une fois les universités régionales constituées en corps autonomes sous la haute direction du ministère, avec la faculté de posséder et d'accepter des legs ou des subventions en vue de la création de certaines chaires, il se trouvera soit des sénats universitaires pour demander l'adjonction d'un enseignement des sciences religieuses, soit de généreux donateurs pour créer, à l'exemple de lord Gifford en Écosse, une ou plusieurs chaires destinées à répandre dans un esprit de large et généreuse tolérance la science des religions.

Publications récentes. — 1°. *Arsène Darmesteter. Le Talmud* (Paris, Cerf; 66 p. in-8). Vingt ans se sont écoulés depuis qu'Arsène Darmesteter écrivait ce beau mémoire sur le *Talmud* que la Société des Études juives a reproduit dans la *Revue des Etudes juives*, au lendemain de la mort prématurée de l'auteur, et que l'on trouvera également en tirage à part, chez l'éditeur Cerf, ou dans le recueil de *Reliques scientifiques*, publié par les soins pieux de M. James Darmesteter. Les études talmudiques se sont développées depuis 1870; les abords de ce monument, effrayant même pour les travailleurs les plus courageux, ont été aplanis par la publication de textes et de traductions qui en ont rendu l'accès moins pénible. La publication du mémoire de M. Arsène Darmesteter n'en présente pas moins un vif intérêt et une utilité réelle, même en 1890. Non seulement on aime à recueillir tout ce qui reste d'une des intelligences scientifiques les plus distinguées dont l'Université de France se soit honorée en ces vingt dernières années, mais on trouve ici, encore aujourd'hui, la meilleure étude générale que nous ayons en français sur le *Talmud*. Elle offre toutes les qualités qui ont caractérisé l'auteur dans d'autres œuvres de plus large envergure : la connaissance approfondie du sujet, la clarté dans la disposition des idées, l'aisance de l'exposition qui permettent, même aux profanes, de suivre sans effort l'écrivain à travers des régions fort mal connues.

Le mémoire de M. Darmesteter comprend deux parties : l'étude analytique du *Talmud* et l'histoire de la formation du livre et de l'esprit qui l'a produit. Dans la première partie l'auteur décrit et définit les deux éléments constitutifs du *Talmud* : la *Michna*, c'est-à-dire le recueil de décisions et de lois traditionnelles qui fut définitivement rédigé par rabbi Juda-le-Saint vers la fin du IIe siècle, et la *Ghemara* ou le commentaire de ce code qui se présente sous deux rédactions différentes appelées, d'une façon impropre, Talmud de Babylone et Talmud de Jérusalem, et qui comprend, d'une part la *Halakha*, le commentaire et le complément de la *Michna*, d'autre part, la *Haggada*, c'est-à-dire l'ensemble des souvenirs, des contes, des exhortations, des rêveries et des croyances populaires que l'imagination juive a tissé au cours de plusieurs siècles sur le canevas du texte biblique. M. Darmesteter éprouve une visible sympathie pour cette *Haggada*, où s'est réfugiée la poésie de l'âme juive et où se trouve une si grande abondance de renseignements pour le folkloriste qui aura le courage d'entreprendre ce formidable dépouillement.

C'est surtout dans la seconde partie où il retrace l'histoire de la formation du *Talmud*, que M. Darmesteter aurait, sans doute, apporté des corrections, s'il avait revu lui-même son mémoire avant de le publier en 1890. Le travail des Écoles juives qui aboutit au *Talmud* commence, dit-il, au retour de la captivité (p. 46 et suiv., p. 55). C'est faire remonter bien haut un mouvement qui présuppose l'existence antérieure de la Loi écrite du *Pentateuque*, et cela ne peut guère se justifier qu'à la condition de voir dans la rédaction des documents législatifs de l'Ancien Testament comme une sorte de première *Michna*, mise par

écrit lorsque les traditions législatives, antérieures à l'exil ou contemporaines de la restauration, risquèrent de se brouiller dans la mémoire des hommes pieux. Par contre, M. Darmesteter montre bien de quelle façon la *Michna* supplanta bientôt la Loi, à partir du moment où elle fut elle-même écrite : « A quoi bon, en effet, perdre son temps à méditer sur le texte primitif, quand l'explication complète se trouve à la portée de tous, quand la *Michna* contient et le texte complet et le commentaire ? » (p. 53). C'est ainsi que la *Michna* devint elle-même le texte à commenter et fut bientôt pourvue, à son tour, d'un nouveau commentaire, la *Ghemara*. Enfin les rabbins français et allemands du moyen âge, les Thosaphistes, et surtout le célèbre Rachi, de Troyes en Champagne, enrichiront encore *Michna* et *Ghemara* de nouveaux commentaires, de gloses et d'additions que l'on trouve dans les marges des éditions modernes, autour du texte commenté. L'œuvre des commentateurs se continue encore de nos jours en Pologne, en Bohême et en Hongrie.

Il y aurait aussi bien des réserves à faire sur l'appréciation du *Talmud* telle que la présente M. *D*. Pour lui « le *Talmud* est l'expression la plus complète d'un mouvement religieux et ce code de prescriptions infinies et de minutieuses pratiques nous représente dans sa perfection l'œuvre totale de l'idée religieuse » (p. 60-61). Ce jugement nous paraît à la fois injuste pour le judaïsme et inexact en tant qu'il est étendu à l'œuvre totale de l'idée religieuse. Le judaïsme a une histoire autre que celle du *Talmud*. Son apport au patrimoine commun de l'humanité et les preuves de son rôle dans l'histoire ne doivent pas être cherchés dans le vaste fatras de ses rabbins ; ils consistent dans l'action féconde et persistante du génie hébraïque des prophètes et du Christ qui a, lui aussi, son évolution et son histoire, et qui constitue, bien plus que le *Talmud*, l'œuvre totale de l'idée religieuse juive.

Les études talmudiques sont absorbantes. Il est rare de rencontrer un homme qui soit à la fois très versé dans le *Talmud* et d'un esprit ouvert aux grandes vues de l'histoire générale. M. Darmesteter possédait ces deux qualités. C'est là ce qui fait le principal mérite de son mémoire et ce qui le désigne tout particulièrement aux hommes cultivés, désireux de se faire une idée claire de ce qu'est le *Talmud*.

— 2° *Thèses de la Faculté de théologie de Paris*. Parmi les thèses soutenues par les étudiants de la Faculté de théologie de Paris au mois de juillet, et publiées depuis lors, les suivantes traitent de sujets d'histoire religieuse : *L'Ecclésiaste et la philosophie grecque* (M Lods) ; *La légende de Paul et de Thècle* (M. A. Rey) ; *Les guérisons de Jésus* (M. J. Brun) ; *Sainte Brigitte de Suède* (M. C. Jeanjean) ; *Le baptême de Jésus-Christ* (M. Ch. Brognard); *Les Libertins spirituels* (M. J. Jaujard).

Nécrologie. — La Faculté de théologie de Paris a fait une perte considérable en la personne de M. *A. Jundt*, décédé à Versailles le 17 août. M. Jundt, maître de conférences, était chargé de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

et s'occupait spécialement de l'histoire du moyen âge. Il s'était acquis auprès des étudiants par son enseignement la même autorité que ses savantes publications lui valaient depuis plusieurs années auprès des collègues attachés au même ordre d'études. M. Jundt avait concentré ses recherches sur les mouvements religieux à tendance panthéiste qui agitèrent les esprits en Allemagne et dans les contrées limitrophes de la vallée du Rhin, depuis le XIIe jusqu'au XVIe siècle. Ses ouvrages sur *Maître Eckhart*, sur le *Pantheisme populaire en Allemagne*, sur les *Amis de Dieu*, sur *Rulmann Merswin* ont une valeur durable, parce qu'ils résultent de l'étude directe et approfondie des écrits mystiques du moyen âge qui ne sont pas souvent d'un abord facile. Alsacien d'origine, élève de cette vaillante Faculté de théologie de Strasbourg à laquelle la France doit les meilleurs éléments de sa science religieuse, formé à l'étude de l'histoire par un maître tel que M. Schmidt, il avait l'avantage de se mouvoir à l'aise dans les écrits populaires du moyen âge allemand, dont la langue offre de si grandes difficultés pour la plupart des étrangers, et de se reconnaître, plus facilement que les Français n'y parviennent en général, dans les longues et brumeuses spéculations de la mystique allemande. Il a eu le double mérite, d'une part de dégager le relief de la pensée des maîtres tels que ce grand et étrange Eckhart, d'autre part de saisir et de suivre le mouvement populaire, social plus encore que religieux, qui sous le couvert des hautes spéculations de quelques esprits aventureux, s'est déployé dans les populations du XIIIe et du XIVe siècle, pour reparaître sous une forme nouvelle à l'époque de la Réformation. Dans son dernier ouvrage enfin, sur *Rulmann Merswin*, dont un de nos collaborateurs rendra compte prochainement, il avait abordé le côté psychologique du mysticisme allemand au moyen âge, en s'efforçant de résoudre au moyen des ressources de la psychologie physiologique moderne, l'un des problèmes les plus intrigants de cette histoire.

M. Jundt a été enlevé au moment où il allait pouvoir donner la mesure complète de son érudition, en pleine maturité de son développement scientifique. Sa mort laisse un vide considérable à la Faculté de théologie protestante de Paris. Il était de ces intelligences solides qui n'ont pas le brillant littéraire des improvisateurs en histoire, mais qui gagnent toujours plus à être fréquentées et connues.

ALLEMAGNE

Publication récentes. — 1° *A. Resch. Agrapha* (Leipzig, Hinrichs; in-8 de XII et 520 p. ; 17 m.). Les *agrapha* sont les paroles du Christ qui nous sont parvenues par l'intermédiaire d'autres documents que les évangiles canoniques. Il est certain que la tradition orale au début, les évangiles apocryphes, les auteurs ecclésiastiques, ont conservé des paroles prononcées par Jésus, et dont les évangiles figurant dans notre recueil du Nouveau Testament

n'ont pas conservé le souvenir. Il suffit de rappeler à cet égard une parole comme celle des *Actes*, xx, 35 : « Il vaut mieux donner que prendre. » Mais on comprend aisément qu'il soit extrêmement délicat de juger quelles sont, parmi les paroles attribuées directement ou indirectement à Jésus par des auteurs postérieurs celles qui méritent véritablement de figurer parmi les souvenirs authentiques de l'enseignement du Christ. L'imagination risque d'exercer une influence prépondérante sur le jugement des critiques. Il est à craindre que l'ouvrage volumineux de M. Resch ne soit pas de nature à calmer ces appréhensions. Il a réuni 139 *agrapha* dont 75 sont des *logia* authentiques et 54 sont apocryphes. Malheureusement ce travail, très érudit, est combiné avec une tentative de reconstitution d'un évangile primitif hébreu qui aurait été employé et cité même par l'apôtre Paul, et entrelacé d'une multitude d'hypothèses plus aventureuses les unes que les autres. On fera bien de ne s'en servir qu'avec prudence. L'ouvrage a paru dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », de MM. Gebhardt et A. Harnack, qui se sont enrichis dans ces dernières années de plusieurs volumes, fort savants, mais d'une critique parfois bien hasardée. Il aurait gagné aussi à être disposé avec plus d'ordre et à être achevé avant que l'impression ne commençât.

En appendice, M. A. Harnack a donné une étude très intéressante sur le fragment d'évangile retrouvé dans les papyrus du Fayoum, sans se prononcer entre le texte nouveau et les parallèles évangéliques. L'étude de M. Harnack offre toutes les garanties de la critique sagace qui lui est habituelle.

— 2° *Theologischer Jahresbericht* (Brunswick, Schwetschke ; Paris, Fischbacher.) Depuis l'année dernière, cette excellente revue annuelle de toutes les publications relatives aux sciences religieuses paraît en fascicules séparés, de façon que chacun puisse acheter la partie qui concerne ses études personnelles, sans être obligé d'acquérir le gros volume qui comprend toutes les subdivisions de la théologie. C'est un avantage matériel ; mais il faudrait que l'éditeur prît soin de consigner sur la couverture de chaque fascicule le sens des très nombreuses abréviations qui indiquent les revues ou journaux dont les articles sont analysés. Autrement il faudra toujours recourir au volume complet pour être en état de comprendre les citations de chaque fascicule.

La partie qui nous concerne a paru récemment. Elle comprend l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, sous les signatures des professeurs Lüdemann, Krüger, Boehringer, Benrath, Werner, Nippold et Furrer. L'énumération des ouvrages et articles de 1889 est plus complète que jamais, peut-être même trop complète, en ce sens que dans l'abondance des écrits signalés il n'y a plus de distinction suffisante entre ceux qui ont une valeur quelconque et ceux qui n'en ont aucune. La revue se transforme trop souvent en bibliographie. De plus, il y a de nombreuses répétitions, certains ouvrages, parfois de minime importance, figurant sous deux et même trois rubriques différentes. Il y a notamment la rubrique « Interconfessionnelles », rédigée par M. Nippold, avec une

abondance de renseignements vraiment stupéfiante, mais qui constitue, à elle seule, une revue générale.

M. Furrer, comme les années précédentes, s'est chargé de l'histoire des religions. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit de ses revues antérieures. Elles sont substantielles, d'une grande impartialité. Nous espérons qu'elles contribueront à répandre le goût de l'histoire générale des religions parmi la jeunesse qui se presse, de plus en plus nombreuse, dans les auditoires des facultés de théologie allemandes.

— 3° *Ed. Loch. De titulis graecis sepulcralibus* (Koenigsberg ; in-8 de 64 p.). Cette dissertation inaugurale d'un élève de M. Gustave Hirschfeld est consacrée à l'étude des épitaphes archaïques, spécialement des épitaphes attiques, et des bas-reliefs qui décorent les stèles attiques. M. Loch n'admet pas l'interprétation que M. Ravaisson en a donnée ici même, ou plutôt il la repouse sans la discuter, car il ne semble pas avoir eu connaissance du travail de M. Ravaisson. Pour lui les banquets et les scènes funèbres représentées sur ces stèles ne se passent pas dans le monde des morts.

— 4° *Un nouveau journal de folklore*. Encore une Société de folkloristes. S'il reste dans quelques années une légende populaire ou un usage traditionnel à enregistrer, ce ne sera pas faute d'enquêteurs. La nouvelle Société a son siège à Berlin et porte le nom de *Deutsche Gesellschaft für Volkskunde* . Elle publiera un journal chez l'éditeur Asher. Elle se propose notamment de faire connaître, par des extraits et des comptes rendus, les ouvrages publiés sur le folklore.

ANGLETERRE

L'enseignement des sciences religieuses. Nous avons déja signalé le transfert de l'École de théologie libérale, *Manchester New College*, de Manchester à Oxford. Les initiateurs de cette école qui est appelée à répandre un levain nouveau dans les vieilles outres de la théologie d'Oxford, ont publié récemment un recueil d'essais dont le titre seul dénote déjà la tendance : *Theology and piety alike free* (Kegan Paul). Étudier la religion et spécialement le christianisme, en dehors de tout préjugé dogmatique et sans être lié par les trente-neuf Articles ou autres vénérables chartes du même genre, tel est le but des professeurs de Manchester New College. En même temps ils aspirent à faire comprendre aux représentants de la science anti ou extra-religieuse, le haut intérêt que présente la connaissance scientifique des phénomènes religieux. Le professeur Upton exprime très bien ces visées dans le passage que nous transcrivons ici : « Avant que la théologie libérale puisse prendre sa place naturelle dans le curriculum de nos universités, comme une partie intégrante des sciences phénoménales, et qu'elle contribue ainsi réellement à la réalisation de leur véritable idéal, qui est de devenir les organes du complet épanouissement et de l'éducation intégrale de l'esprit humain, l'opinion publique devra secouer

préalablement deux funestes tyrannies, celle du dogmatisme théologique et celle du dogmatisme scientifique. » On ne voit pas, en effet, comment il est possible de maintenir à la la base d'une institution qui a pour objet la recherche de la vérité, une charte qui se donne comme le résumé de la vérité déjà trouvée.

En rendant compte de ce volume dans l'*Academy* du 21 juin, M. John Owen ajoute que le même principe devrait être étendu à l'étude des religions autres que le christianisme et que, dans un pays qui compte au nombre de ses sujets des millions de bouddhistes et de mahométans, ce serait un beau triomphe de l'esprit moderne de voir étudier simultanément dans un même esprit de tolérance et de liberté les trois grandes religions qui se partagent le monde. M. Owen a raison, et nous sommes heureux d'enregistrer cette nouvelle déclaration en faveur d'une thèse que nous soutenons depuis longtemps. Quels sont, dans l'histoire du monde, les forces morales qui aient exercé une action comparable à celles du christianisme (avec le judaïsme) du bouddhisme et de l'islamisme? Il n'y en a pas; et ce sont justement celles-là que la science néglige le plus, lorsqu'il n'y a pas d'intérêts ecclésiastiques en jeu. A Manchester New College on a fait un pas vers la réalisation du vœu exprimé par M. Owen. M. Estlin Carpenter y donnera l'année prochaine un cours de religion comparée.

HOLLANDE

Publications récentes. — 1° *Is. van Dÿk. Het conflict tusschen Socrates en zÿn volk* (Groningue; Noordhof; in-8 de 83 p.). M. Is. van Dÿk, professeur à l'Université de Groningue, a repris une fois de plus, dans une conférence académique écrite avec beaucoup de soin et d'une lecture vraiment captivante, le vieux problème de la condamnation de Socrate. Il se pose les quatre questions suivantes : 1° Quelle est la cause de la haine dont Socrate était l'objet? 2° En quoi sa piété choquait-elle ses compatriotes? 3° Comment est-il arrivé qu'il ait été mis en accusation? 4° Pourquoi a-t-il été condamné? En soumettant tout le monde et toutes choses à l'épreuve de sa dialectique, en réclamant de chacun qu'il pense et qu'il se rende compte du pourquoi et du comment de ses opinions ou de ses actes, Socrate a froissé toutes les autorités de son temps, ce roi *Nomos*, cette puissance de la vérité établie, de la tradition, du dogmatisme irraisonné qui est de tous les temps. Il a voulu rendre l'homme libre en lui apprenant à penser et à juger par lui-même. Il a blessé de la sorte l'orthodoxie athénienne. M. van Dÿk s'élève, en effet, contre l'idée si généralement répandue que la société antique n'ait pas connu d'orthodoxie, sous prétexte que la religion consistait en pratiques du culte plutôt qu'en doctrines. Il montre combien les obligations du citoyen à l'égard du culte national pouvaient comporter d'empiétements sur la liberté de sa pensée. Le fait seul de ne reconnaître que des causes naturelles pouvait être considéré comme une offense aux dieux et une profession d'athéisme. Socrate n'a pas nié les dieux, mais il condamnait la

piété formaliste, purement extérieure; sa religion était toute spirituelle, morale, individualiste. Il y avait là de quoi lui susciter beaucoup d'ennemis. M. van Dÿk cite à ce propos le passage suivant de M. Fouillée (*Philosophie de Socrate*, II, p. 380). « Si Socrate vivait parmi nous, si l'Université française avait l'honneur de le compter parmi ses professeurs de philosophie, il se ferait sans doute beaucoup d'ennemis : on ne le mettrait pas à mort, mais on lui enlèverait sa chaire et on fermerait son cours. Le meilleur des ministres de l'Instruction publique se conduirait comme Anytus et Meletus, *mutatis mutandis*, et n'en aurait pas moins la conscience tranquille. » L'Université d'aujourd'hui serait sans doute en droit de récuser ce jugement; il n'y a pas encore si longtemps qu'il était parfaitement justifié. Les circonstances politiques aidant, il ne faut pas s'étonner que Socrate ait été accusé, mais qu'il ne l'ait pas été plus tôt, et il faut reconnaître qu'il ne fit rien pour amadouer ses juges.

— 2° *G. A. Wilken. Huwelÿken tusschen bloedverwanten* (in-8 de 44 p.; tirage à part d'un art. du *Gids*, 1889, no 6). M. le professeur Wilken, de Leyde, continue la série de ses précieuses contributions à l'ethnologie des peuples de l'archipel Indien. A propos d'un ouvrage du Dr van der Stok sur les mariages consanguins, il passe en revue diverses coutumes de ces peuples, montre que les fâcheuses conséquences physiques ou morales que l'on attribue en général à ce genre de mariage, ne se vérifient pas dans l'histoire des institutions sociales et que les interdictions des unions entre parents s'expliquent, lorsqu'on les rattache à l'ancienne pratique de l'exogamie, c'est-à-dire du mariage en dehors de la tribu. Il est vrai que cette explication consiste dans la réduction d'un phénomène inexpliqué à un autre phénomène encore moins expliqué.

— 3° *A. Réville. Dr Abraham Kuenen* (Haarlem, Tjeenk Willink; in-8, p. 143 à 192). M. E. D. Pÿzel a entrepris la publication d'une série de biographies des hommes marquants de notre époque en Hollande (*Mannen van beteekenis in onze dagen*). A sa demande M. Albert Réville, professeur au Collège de France, a retracé dans la brochure que nous signalons ici, la vie et les œuvres du maître éminent de la critique biblique, le Dr Abraham Kuenen. Après avoir montré que M. Kuenen remplit les conditions essentielles qui distinguent le critique dans la science moderne, M. Réville passe en revue les principaux ouvrages de M. Kuenen, sa *Religion d'Israël*, son étude sur les *Prophètes et le prophétisme*, son grand ouvrage l'*Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds*, dont la seconde édition revue et corrigée a été achevée tout récemment, ses Hibbert Lectures sur les *Religions nationales et les religions universelles;* il étudie la méthode appliquée par le savant professeur de Leyde et les résultats les plus importants de son œuvre, notamment en ce qui concerne le prophétisme et la législation hébraïque, et rend un hommage bien mérité aux grands services rendus par lui à la science des religions.

— 4° *W. P. C. Knuttel. Catalogus van de Pamfletten-verzameling berustende*

in de koninklijke Bibliotheek te S'Gravenhagen (La Haye; Impr. nat.; 2 voll. in-4 de 598 et 493 p.). La Bibliothèque royale de la Haye possède un nombre très considérable de brochures, plaquettes et feuilles d'actualité, provenant des quatre derniers siècles. Grâce à M. Knuttel, ce trésor, jusqu'alors à peu près inutile pour les historiens, leur est rendu accessible. Dans les deux volumes qu'il a fait paraître à la fin de l'année dernière, il a collationné plus de 5,800 pièces, datant du règne de Philippe le Beau jusqu'à la paix de Westphalie (1648). La première moitié du XVIIe siècle surtout y est représentée par une quantité de brochures relatives à l'histoire politique et religieuse de l'époque.

AMÉRIQUE

L'histoire des religions aux États-Unis. Le monde scientifique aux États-Unis témoigne d'un intérêt de plus en plus vif pour la science des religions. L'année dernière déjà nous signalions dans cette Revue un projet de M. Félix Adler, tendant à la création d'un enseignement régulier des sciences religieuses. Depuis lors il nous est revenu que l'Université de Cornill, dans l'État de New-York, se propose d'instituer une chaire d'histoire des religions. D'autre part, à Philadelphie, dans cette Université de Pensylvanie où les études orientales prennent depuis quelques années un essor de plus en plus vif, grâce à l'activité de quelques professeurs, parmi lesquels il convient de citer notre collaborateur, M. Morris Jastrow, nous apprenons qu'une série de conférences a été organisée pour l'hiver de 1891, dans lesquelles les principales religions de l'antiquité seront étudiées par des hommes d'une compétence spéciale. Voici le programme de ces conférences :

1. Introduction. L'étude historique des anciennes religions, par le professeur Jastrow.
2. Les religions du Mexique et du Pérou, par M. D. Brinton.
3. La religion de l'ancienne Égypte, par Mme Cornelius Stevenson.
4. La religion des Grecs, par le professeur W. Lamberton.
5. La religion des Romains, par le professeur Paul Shorey.
6. La religion des Babyloniens, par le professeur H. Hilprecht.
7. Les religions de la Perse, par le Dr A. V. Jackson.
8 et 9. Le brahmanisme et le bouddhisme, par le professeur Edw. Hopkins.
10. Les caractères généraux des religions sémitiques par le professeur Jastrow.

Au moment où nous achevons cette Chronique, nous recevons l'*Ethical Record* du mois de juillet, qui renferme un excellent article de M. Jastrow sur la Morale des Assyriens et des Babyloniens.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 13 juin* : M. *Saglio* entretient l'Académie d'un denier romain d'Hostilius Saserna, contemporain de César. On y voit d'un côté une tête de *Pavor* ou de *Pallor*, la déesse de la Peur, de l'autre une *Diane chasseresse*. Hostilius Saserna a voulu rappeler l'ancêtre auquel il se plaisait à rattacher sa généalogie, le roi Tullus Hostilius. Celui-ci avait voué des temples à Pallor. De même la Diane, au revers, n'est pas, comme on l'a cru, celle d'Éphèse, mais une Diane chasseresse latine. A ce propos M. Saglio montre l'antiquité du culte de cette Diane et son caractère de protectrice des fédérations entre peuples latins. Ses temples servaient aux réunions ; de même ses bois sacrés. M. Saglio place le foyer du culte qui lui était adressé, à Tusculum. Tullus Hostilius, à qui la tradition rapporte tout ce qui est des Tusci, bâtit à Rome le premier temple de cette Diane latine sur le mont Coelius où s'étaient établis les Tusci.

— *Séance du 20 juin* : M. *Ravaisson* explique sa restitution de la *Vénus de Milo*. — M. *Deloche* continue la lecture de son mémoire sur le jour civil en Gaule. Les délais légaux se comptaient par nuits sous les Gaulois, par jours après la conquête romaine. Les Francs rétablissent le calcul par nuits, mais les clercs, jusqu'au XIIIe siècle, conservèrent le système romain et, comme ils ont une part de plus en plus prépondérante dans la rédaction des actes, leur système prévaut d'une façon de plus en plus générale.

— *Séance du 27 juin* : Suite des mémoires de MM. *Ravaisson* et *Deloche*. — M. l'abbé *Duchesne* présente l'ouvrage de M. Paul Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*.

— *Séance du 18 juillet* : M. *Babin* rend compte de la mission dont il avait été chargé à Hissarlik, à l'occasion du différend entre M. Schliemann et M. Boetticher. Il rend hommage aux travaux de MM. Schliemann et Doerpfeld. — M. *Boissier* donne lecture du mémoire de M. *Georges Lafaye* sur l'Amour incendiaire (voir notre tome XXI, p. 336).

M. *Moyse Schwab* communique de nouveaux fragments d'un travail sur l'hydromancie et sur les coupes magiques orientales. Il donne les fac-simile de

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

quelques formules de conjuration, hébraïques, syriaques ou arabes, gravées sur les coupes du British Museum et de notre Cabinet des médailles. M. Schwab croit que la coupe d'argent, cachée par l'ordre de Joseph dans le sac de Benjamin, a dû être un objet de ce genre.

II. Académie des sciences morales et politiques. — *Séance du 12 juillet* : M. *Glasson* donne lecture d'un mémoire de M. Jean da Fonseca sur les *Croyances religieuses des Indiens du Brésil.*

III. Revue historique. — *Juillet-août* : *Ch. Molinier.* Compte rendu de l'ouvrage de Fr. Ehrle, « Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fratricellen. »

IV. Revue chrétienne. — *Juillet* : *E. Bersier.* De l'état primitif de l'homme. — *L. Massebieau.* Le procès des chrétiens de Lyon sous Marc Aurèle. — *H. M.* La crise théologique dans l'Église libre d'Écosse.

V. Revue des Traditions populaires. — *Juin* : *L. Sichler.* Cérémonies et coutumes nuptiales en Russie (voir juillet). — Mme *Destriché.* Traditions et superstitions de la Sarthe . — *Paul Sébillot.* L'iconographie fantastique. II, Les Lutins. — *G. de Launay.* Des apparitions en Vendée. — *F. Luzel.* Les contes populaires dans les sermons du moyen âge. — *E. Jaccotel.* Légendes et contes Bassoutos . =*Juillet : de Zmidgrodzki.* Folklore européen comparé. La Mère et l'enfant. — *Ferrand.* Traditions et superstitions du Dauphiné. — *R. Basset.* Salomon dans les légendes musulmanes. Une substitution.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 1er *juillet : Ernest Renan.* Le règne d'Ézéchias (2e art.).

VII. Revue britannique. — *Juin : J. Bosselli.* Luther et la Réforme. = *Juillet : A. de Viguerie.* La démocratie catholique en Amérique.

VIII. Romania. — *T. XIX* : *E. Picot.* Fragments de mystères de la Passion. — *Paul Meyer.* Chansons en l'honneur de la Vierge.

IX. Revue celtique. — *XI. 3 : H. d'Arbois de Jubainville.* L'inscription prétendue gauloise de Nîmes. — *Bernard.* Mystère breton de la création du monde (suite). — *J. Loth.* Rapprochement entre l'épopée irlandaise et les traditions galloises. Saint Amphibalus.

X. Academy. — 21 *juin* : *Talfourd Ely.* Mythology and monuments of ancient Athens (à propos d'une traduction des *Attica* de Pausanias par Marguerite de G. Verall). — A collection of babylonian tablets (une série de contrats commerciaux). = 28 *juin* : *W. G. Brown.* Survivals in Negro funeral ceremonies. = 12 *juillet* : *F. Conybeare.* The lost works of Philo. — *R. Morris.* Contributions to Pâli Lexicography.

XI. Athenaeum. — 12 *juillet* : *Sp. Lambros.* Notes from Athens. — The British archaeological association at Oxford (voir le n° suiv.).

XII. Nineteenth Century. — *Juillet* : *Alfred Lyall.* Official polytheism in China.

XIII. Contemporary Review. — *Juillet* : *Graham Sandberg.* A journey to the capital of Thibet.

XIV. English historical Review. — *Juillet* : *B. Wells.* Saint Patrick's earlier life.

XV. Journal of american folklore. — *III.* 9 : *Washington Matthew.* The gentile system of the Navajo Indians. — *J. G. Bourke.* The gentile organisation of the Apaches of Arizona. — *Monroe Snyder.* Survivals of astrology.

XVI. Quarterly Review. — *Juillet* : Shakespeare's ghosts, witches and fairies. — The Akropolis of Athens. — Mesmerism and hypnotism.

XVII. Scottish Review. — *Juillet* : *J. Rhys.* Traces of a Non-Aryan element in the Celtic family. — *Fl. Layard.* Oriental myths and christian parallels. — *K. Blind.* Luther monuments and the german revolution of 1525.

XVIII. Jewish Quarterly Review. — *II.* 4 : *A. Friedländer.* The late chief rabbi, Dr Adler. — *D. Kaufmann.* Franz Delitzsch. — *A. H. Sayce.* Jewish tax-gatherers at Thebes in the age of the Ptolemies. — *S. A. Hirsch.* The Jewish Sibylline oracles. — *C. Montefiore.* Notes upon the date and religious value of the Book of Proverbs. — *R. Travers Herford.* A Unitarian Minister's view of the talmudic doctrine of God. — *W. Bacher.* Sabbatarians of Hungary.

XIX. Indian Antiquary. — *Mars* : *Bendall.* An inscription in a Buddhistic variety of nail-headed characters. — *Senart.* The inscriptions of Piyadasi. = *Avril* : *Foulkes.* Buddhaghosa. — *Bühler.* Texts of the Asoka edicts on the Delhi Mirat pillar. — *Sastri.* Folklore in southern India.

XX. Journal of the anthropological Society of Bombay. — *IV* : *L. Dames.* Ordeals by fire in the Punjab. — *E. Rehatsek.* On superstitions of the people from portuguese sources.

XXI. Mittheilungen d. Inst. f. oesterreichische Geschichtsforschung. — *XI.* 2 : *krause.* Geschichte des Institutes der missi dominici. — *Ottenthal.* Zur Geschichte der Gegenreformation in Oesterreich.

XXII. Sitzungsber. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XXIX* : *Weinhold.* Ueber den Mythus vom Wanenkrieg.

XXIII. Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. — *N. F. V.* 1 *et* 3 : *H. Haupt.* Das Schisma des ausgehenden XIV Jhr. und seine Einwirkung auf die kirchlichen Verhältnisse am Oberrhein. Die Diöcesen Strassburg, Basel und Konstanz.

XXIV. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XI.* 4 : *Lempp.* Antonius von Padua (2e art.). — *Ph. Meyer.* Beiträge zur Kenntniss der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster (2e art.). — *Schulze.* Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Bisher ungedruckte Schriften von Geert Groote, Joh. Busch und Joh. Veghe.

XXV. Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. — 1890. *N°* 3 : *Jakobsen.* Zur Kritik der Evangelien. — *Hilgenfeld.* Die christliche Gemein-

deverfassung in der Bildungszeit der katholischen Kirche. — *Görres.* Weitere Beiträge zur Geschichte des diokletianisch-constantinischen Zeitalters. — *Marold.* Ueber das Evangeliënbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext. — *Hilgenfeld.* Vom Kriegsschauplatze « de aleatoribus. »

XXVI. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *X.* 1 : *Derenbourg.* Version d'Isaïe de R. Saadia (fin). — *Wiegand.* Der Gottesname צור und seine Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdischen Litteratur. — *Cornill.* Noch einmal Sauls Königswahl und Verwerfung. — *Bruston.* Trois lettres des Juifs de Palestine (II Macch., I-II. 18).

XXVII. Zeitschrift für katholische Theologie. — *XIV.* 2 : *Von Hoensbroech.* Der h. Cyprian und der Primat des Bischofs von Rom. — *Knabenbauer.* Israels Restauration nach Ezechiel 40-48. — *Michael.* Pabst Innocenz IV und Oesterreich.

XXVIII. Katholik. — *Juin :* Die Geschichte Davids im Lichte protestantischer Bibelkritik und Geschichtschreibung. — Land und Leute der Barabra in Nubien. — Marienverehrung im neuhochdeutschen Liede. — Darstellungen aus der Geschichte der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XXIX. Theologische Quartalschrift. — *1890.* N° 2 : *Ehrhard.* Zur christlichen Epigraphik. — *Scholz.* Die Namen im Buche Esther. — *Vogelmann.* Lateinische Hymnen aus dem Benedictinerkloster zu Ellwangen (fin). — *Funk.* Die Zeit der ersten Synode von Arles.

XXX. Ausland. — N° 21 : *Krauss.* Die Quälgeister bei den Südslaven. = N° 22 : *Jacobsen.* Nordwestamerikanische Sagen. = N° 24 : Die islamitische Propaganda in Marokko.

XXXI. Globus. — N° 24 : *Asmussen.* Dahomeh und sein Menschenopfer.

XXXII. Archiv für Anthropologie. — *XIX.* 3 : *Hermann.* Ueber Lieder und Braüche bei Hochzeiten in Kärnten. — *Zmidgrodzki.* Zur Geschichte der Suastika.

XXXIII. Deutsche Rundschau. — *Juin : Von Langegg.* Heilige Bäume und Pflanzen.

XXXIV. Baltische Monatsschrift. — *1890.* N° 5 : *Christiani.* Die Gegenreformation in Livland (suite).

XXXV. Zeitschrift für Volkskunde. — *II.* 7 *et* 8 : *Vernaleken.* Der starke Hans. Eine Reihe mythischer Volksdichtungen. — *Jarnik.* Albanesische Märchen. — *Zingerle.* Weihnachtslied. - *Brauns.* Die japanischen Kinder und Hausmärchen. — *Koop.* Märchen aus der Provinz Posen.

XXXVI. Rivista di filosofia scientifica. — *Mars : Labanca.* Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia (voir notre Chronique de la précédente livraison).

XXXVII. Civiltà cattolica. —N° 958 : Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni (voir n° suivant). — Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana.

XXXVIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *IX*, 2 : *Finamore*. Tradizioni popolari abruzzesi. — *Cian*. Una preghiera di pellegrini del sec. XV. — *Ragusa-Moletti*. Canti funebri di popoli e poeti selvaggi e poco civili. — *Di Martino*. Vitusullanu nella storia e nelle credenze popolari canicattinesi. — *Sébillot*. Contes de marins recueillis en Haute-Bretagne (suite). — *Simiani*. Usi, leggende e pregiudizi popolari trapanesi.

XXXIX. Theologische Studien. — 1890. *N°* 3 : *De Vries*. Iets over de Hittiten. — *Gunning*. . Rosj-Hassjana. — De brief aan de Hebreërs.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. Mazzatinti. Inventari dei manoscritti delle Bibliotheke d'Italia, fasc. 1. — Turin. Lœscher; 1 fr. 50.

F. Patetta. Le Ordalie (Publications de l' « Istituto di esercitazioni nelle scienze giuridicho-politiche »). — Turin. Bocca; in-8 de x et 500 p.

Émile Petitot. Accord des mythologies dans la Cosmogonie des Danites arctiques. — Paris. Bouillon; in-18; 3 fr. 50.

J. G. Frazer. The golden bough : a study in comparative religion. — Londres. Macmillan; 2 vol. in-8; 28 sh.

Theologischer Jahresbericht, ed. A. Lipsius, t. IV. fasc. 2 contenant la bibliographie raisonnée et le compte rendu des travaux relatifs à l'histoire de l'Église chrétienne et à l'histoire générale des religions (cette dernière partie est de M. Fürrer, de Zurich). — Brunswick. Schwetschke; 5 m.

Orientalische Bibliographie, ed. A. Müller, t. IV. fasc. 1 contenant les généralités, l'Asie centrale et septentrionale, l'Asie orientale avec l'Océanie et le commencement de la littérature sur les Indo-Germains. — Berlin. Reuther (abonnement 8 m.).

H. Bresslau. Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italiën. I. — Leipzig. Veit; in-8 de XXIV et 992 p.

A. Regnard. Aryens et Sémites. Le bilan du Judaïsme et du Christianisme, I. — Paris. Dentu; in-12 de 298 p.; 3 fr. 50.

E. Lœwenthal. Die Religion der Religionen. Gedenkschrift zum 25 jähr. Jubiläum der Cogitanten-Allianz. — Grossenhain. Baumert et Ronge; in-8 de 19 p.; 40 pf.

De Harlez. Védisme, brahmanisme et christianisme. La Bible dans l'Inde et la vie de Jezeus Christna d'après M. Jacolliot : la personnalité du Christ et le Dr Marius. — Bruxelles. Soc. gén. de librairie catholique; in-12 de III et 304 p.; 3 fr.

CHRISTIANISME

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart, I (432-1509). — Mayence. Kirchheim; in-8 de XXXII et 701 p.; 15 m.

F. A. Gevaert. Les origines du chant liturgique de l'Église latine . Étude d'histoire musicale. — Gand. Hoste; in-4 de 93 p.; 5 fr.

Marcel. Les livres liturgiques imprimés de l'église de Langres. — Paris. Picard; in-8 de VIII et 90 p.; 4 fr.

L. Duchesne. Listes épiscopales de la province de Tours. Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours. — Paris. Thorin; in-8; 5 fr.

Jesus, the carpenter of Nazareth, by a layman. — Londres. Paul; in-8 de 456 p.; 7 sh. 6.

E. Solger. Das Urevangelium. Studien zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre und Kirche. — Iena. Mauke; in-8 de IV et 129 p.; 3 m. 60.

J. M. Gibson. The gospel of St. Matthew. — Londres. Hodder; in-8 de 458 p.; 7 sh. 6.

R. E. Jenkins. Ignatian difficulties and historic doubts. — Londres. Nutt; br. in-8; 1 sh.

P. Corssen. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. — Berlin. Weidmann; in-4 de 34 p.; 1 m. 60.

J. R. Harris et *S. K. Gifford.* The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original greek text now first edited from a ms. in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem. — Londres. Clay; in-8 de 74 p.; 5 sh.

J. Führer. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage. — Leipzig. Fock; in-8 de 162 p.; 1 m. 60.

W. Hartel. Patristische Studien, II et III (sur des œuvres de Tertullien). — Vienne. Tempsky; in-8; 1 m. 60.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. von Gebhardt und A. Harnack, VI. 3, comprenant : 1° *H. Staehelin.* Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker.— 2° *A. Harnack.* Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — 3° Die Gwynnschen Cajus-und Hippolytus-Fragmente. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 133 p.; 4 m. 50.

S. Ephraem syri Hymni et sermones, ed. *Th. Lamy,* t. III. — Malines. Dessain; in-4 de XLIV p. et 1010 col.

P. Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église. — Paris. Lecoffre; 2 vol. in-8 de XLVIII-456 et 438 p.; 12 fr.

C. Wolfsgruber. Gregor der Grosse. — Saulgau. Kitz; in-8 de XIV et 610 p.; 6 m.

O. Delarc. Saint Grégoire VII et la réforme de l'Église au XIe siècle, t. III. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de 644 p.

Histoire de l'ordre des Servites de Marie et des sept bienheureux fondateurs (1233 à 1310), par un ami des Servites. — Paris. Bloud Barral; 2 vol. in-18 de 298 et 436 p.

A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands, II. 2; Auflösung der Reichskirche. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et p. 433 à 757; 6 m.

M. Honef. Der Selbstmord Luthers geschichtlich erwiesen. — Munich; in-16 de 94 p.; 80 pf.

O. Lehmann. Herzog Georg von Sachsen im Briefwechsel mit Erasmus und dem Erzbisschofe Sadolet. — Leipzig. Fock; in-8 de 63 p.; 1 m.

E. Stricker. Johannes Calvin als erster Pfarrer der reformirten Gemeinde zu Strassburg, nach urkundlichen Quellen. — Strasbourg. Heitz; in-8 de VI et 66 p.; 1 m. 20.

Vermeulen. Die Verlegung des Konzils von Trient. — Ratisbonne. Verlagsanstalt; in-8 de 75 p.; 1 m.

G. Wolf. Der Augsburger Religionsfriede. — Stuttgard. Göschen; in-8 de XV et 171 p.; 4 m.

A. de Ruble. Le colloque de Poissy. — Paris. Champion; in-8 de 56 p.

A. Heidenhain. Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen (1557-1562). — Halle. Niemeyer; 2 voll. in-8 de XIX-480 et 139 p.; 16 m.

G. W. Child. Church and state under the Tudors. — Londres. Longmans; in-8 de 430 p.; 15 sh.

Costituzione della chiesa evangelica d'Italia. — Milan. Montorfano; in-8 de 18 p.; 1 fr.

E. Schrecker. Der Religionsbegriff bei Schleiermacher. — Iena. Pohle; in-8 de VIII et 85 p.; 1 m. 20.

JUDAISME ET ISLAMISME

A. Köhler. Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes, II. 2. — Leipzig. Deichert; in-8 de p. 169 à 312; 2 m. 40.

A. Kuenen. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung (Traduction allemande de la seconde éd. de l'original hollandais). I. 2 : Die historischen Bücher des Alten Testamentes. — Leipzig. Reisland; in-8 de VIII et 223 p.; 6 m.

G. Rawlinson. Isaac and Jacob : their lives and times. — Londres. Nisbet; in-8 de 194 p.; 2 sh. 6.

Alexandre Weill. Les cinq livres de Moïse, traduits textuellement sur l'hébreu avec commentaires et étymologies. I, La Genèse (avec élimination des textes interpolés, preuves à l'appui de la religion miraculée et idolâtrée du second temple, etc.). — Paris. Sauvaître; in-8 de XVI et 224 p.; 5 fr.

E. de Gryse. De Hexaëmero secundum caput primum Geneseos ad literam. — Bruges. Beyaert; in-8 de XII et 84 p.

F. W. Farrar. The minor prophets. — Londres. Nisbet; in-8 de 252 p.; 2 sh. 6

P. Giesebrecht. Beiträge zur Jesajakritik, nebst eine Studie ueber prophetischer Schriftstellerei. — Goettingue. Vandenhœck; in-8 de IV et 220 p.; 5 m.

C. J. Ball. The prophecies of Jeremiah, with a sketch of his life and times. — New-York. Armstrong; in-12 de III et 424 p.

M. M'coch. Psalterium seu liber psalmorum, juxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. — Olmütz. Höbzel ; in-8 de 524 p.; 10 m.

P. Hunter. After the exile : a hundred years of Jewish history and literature. II. The coming of Ezra to the Samaritan schism. — Londres. Oliphant; in-8 de 330 p.; 5 sh.

A. J. Baumgartner. Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes (Thèse de doctorat). — Leipzig. Fock; in-8 de 284 p.; 8 m.

W. D. Morisson. The Jews under Roman rule. — Londres. Unwin ; in-8 de 450 p.; 5 sh.

H. Goitein. Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie ueber die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. — Berlin. Mayer et Mueller ; in-8 de VIII et 111 p.; 2 m. 80.

Is. Loeb. Le juif de l'histoire et le juif de la légende. — Paris. Cerf ; in-18 ; 1 fr.

A. Darmesteter. Le Talmud. — Paris. Cerf ; in-8 de 66 p.

E. Glaser. Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad. 2 voll. — Berlin. Weidmann ; 18 m.

F. Dieterici. Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus Londener, Leidener und Berliner Hss. herausgeg. — Leyde. Brill; 5 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

J. Mwor. Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie . — Innsbruck. Wagner ; 6 m.

G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie. — Berlin. Calvary.

RELIGIONS DE L'ASIE.

E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâliwerken dargestellt (T. I des « Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte » ; voir notre tome XXI, p. 344).

Saizau Motoyosi. Le Bouddha et le Bouddhisme. — Paris. Sauvaître ; broch. in-8 ; 1 fr.

J. Edkins. Ancient symbolism among the Chinese. — Londres. Paul. 1890 ; in-8; 1 sh.

L. J. Trotter. The history of India from the earliest time to the present day. — Londres. Christian Knowl. Soc.; in-8; 6 sh.

R. T. Griffith. The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary, I. — Benares. 1889.

Publications de la Société asiatique de Calcutta (d'après « Orientalische Bibliographie », IV, 1, p. 432) :

Black Yajur Veda, éd. Mahesachandra Nyayaratna Shastri (cette édition en est à sa 35e livraison).

Brihad-Darma Puranam, éd Haraprasad Shastri (2e fasc.).

FOLK LORE.

H. N. Allen. Korean tales. — Londres. Putnam.

A. Marx. Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes. — Stuttgard. Kohlhammer.

F. Lauchert. Geschichte des Physiologus. — Strasbourg. Trübner.

D. Mac Innes. Waifs and strays of Celtic tradition. — Argyllshire series, II. Folk and Hero tales, collected, edited and translated. — Londres. Nutt.

J. Curtin. Myths and folk-lore of Ireland. — Londres, Sampson Low ; 1 vol. in-8 ; 9 sh.

M. Lehmann-Filhès. Islandische Volkssagen aus der Sammlung von Jon Arnason. — Berlin. Mayer et Müller ; 273 p.

Albert Meyrac. Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes. — Charleville. Petit-Ardennais ; in-8 de 612 p. ; 10 fr.

Le Gérant : Ernest LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(DEUXIÈME ARTICLE)[1]

IV

Dans l'introduction au volume intitulé *Les Évangiles* (p. XIX), M. Renan énonce, à propos des Épîtres ignatiennes, le principe suivant : « Le grand signe des écrits apocryphes, c'est d'affecter une tendance ; le but que s'est proposé le faussaire en les composant s'y trahit toujours avec clarté. » L'idée est juste et l'on comprend aisément qu'elle se soit présentée sous sa plume, à propos de l'authenticité de ces épîtres, où la préoccupation de fortifier l'autorité épiscopale éclate presque partout. Il ne faudrait pas, toutefois, en tirer des conséquences extrêmes. S'il est vrai que les écrits apocryphes sont généralement des œuvres de tendance, il ne s'ensuit pas que toutes les œuvres de tendance soient des écrits apocryphes. De tous les produits de la littérature chrétienne au IIIe siècle, il n'y en a pas où la thèse de l'Église catholique soit plaidée avec plus d'insistance que le traité de Cyprien *de Unitate ecclesiae*. Cependant personne ne songe à le soupçonner d'inauthenticité. Le propre de l'apocryphe, c'est de mettre la cause qu'il soutient à couvert sous l'autorité d'un nom vénéré ou d'une tradition imposante, sans souci de la réalité historique. Lorsqu'il y a incompatibilité entre la forme ou le fond d'un écrit et le langage ou les idées du personnage ou de l'époque dont il est censé

1) Voir la livraison de juillet-août, p. 1 et suiv.

provenir, cet écrit s'expose, par cela même, aux soupçons de la critique. Celle-ci doit établir l'incompatibilité soit en faisant ressortir les différences entre les produits authentiques et les œuvres imputées à tort, soit en démontrant que l'écrit mis en suspicion présente des caractères qui ne peuvent pas convenir à l'époque où vécut l'auteur dont il porte le nom.

Il ne suffit donc pas, pour établir l'inauthenticité des Épîtres d'Ignace, de montrer qu'à l'exception de l'Épître aux Romains, elles ont toutes une tendance commune, la glorification du pouvoir épiscopal. Il faut encore établir qu'une semblable tendance n'a pas pu exister au commencement du IIe siècle chez un chrétien de Syrie, tel que le martyr Ignace, ou tout au moins que cela n'offre aucune vraisemblance.

Cette démonstration est des plus délicates. Aussi les divers historiens qui ont étudié la question ignatienne se sont-ils préoccupés de trouver d'autres indices de nature à éclairer leur jugement sur l'époque à laquelle nos épîtres doivent être attribuées, d'autant plus que la plupart d'entre eux avaient leur opinion faite sur la question des origines de l'épiscopat. Ils se sont efforcés d'appuyer leurs arguments portant sur le caractère épiscopaliste des Épîtres, par d'autres preuves susceptibles de produire de l'effet sur leurs contradicteurs. Ces preuves ont été demandées soit au caractère littéraire des Épîtres, soit à l'examen intrinsèque de l'odyssée qu'elles prêtent à Ignace, soit à l'étude des doctrines qu'elles combattent.

Les impressions littéraires sont subjectives par excellence et, en critique, trop souvent arbitraires. Elles se ressentent plus qu'elles ne se démontrent. Les répétitions des mêmes thèmes, le caractère désordonné du style, l'absence de toute espèce d'art de composition dans ces épîtres qui ne valent que par la passion de l'auteur et par l'absolutisme de ses opinions, de ses préférences ou de ses haines, dénotent-ils un faussaire, sans talent littéraire et mû seulement par un parti pris dogmatique et ecclésiastique, ou bien ces caractères conviennent-ils parfaitement à un auteur sans culture littéraire, écrivant à la hâte une série de billets presque improvisés, où il met pêle-mêle les quelques idées et

les quelques sentiments dont il est préoccupé, mais avec toute l'exaltation et l'intransigeance d'un homme qui marche au martyre? A notre avis, la seconde alternative rend mieux l'impression produite par la lecture rapide de l'ensemble des écrits ignatiens. Un faussaire, semble-t-il, eût eu plus d'ordre dans le parti pris et plus de savoir-faire, surtout un faussaire aussi habile à éviter les erreurs de détails qui auraient pu le trahir. Un tel homme peut mettre de la passion et même du fanatisme dans son œuvre, mais il ne peut pas l'avoir composée sans préméditation ni sans en avoir tracé un plan précis. Quelle différence à cet égard entre les Épîtres d'Ignace et les Épîtres pastorales où l'on sent si nettement le plan tracé d'avance, la réflexion dans les dispositions des idées et le choix calme et judicieux des expressions [1].

Aussi bien n'est-ce pas au style des épîtres que la critique s'est attaquée de préférence, mais à certaines expressions qui trahissent, semble-t-il, une époque postérieure à la première moitié du IIe siècle. De celles qui ont été signalées, deux seulement méritent d'être retenues [2] : les mots χριστιανός et χριστιανισμός [3], et l'expression ἡ καθολική ἐκκλησία (*Ép. aux Smyrn.*, VIII).

L'usage courant du mot χριστιανός, dès le début du IIe siècle, est établi par des témoignages irrécusables. Tacite, Suétone, Pline le Jeune emploient ce nom [4]; d'autre part, les Actes des Apôtres et la première Épître de Pierre le connaissent[5]. C'est une

1) Il y a dans le style d'Ignace un enchevêtrement de figures et de comparaisons, qui rappelle certains passages des Épîtres pauliniennes et qui dénote la rapidité d'une composition où l'auteur a entassé les expressions et les images qui lui étaient familières. Voyez, par exemple, le chapitre IV de l'*Épître aux Éphésiens*, où les membres de la communauté sont, dans l'espace de quelques lignes, représentés comme : marchant avec la pensée de leur évêque — s'accordant avec lui comme les cordes d'une guitare — formant un chœur qui chante à l'unisson — et comme membres du Christ!

2) L'usage du mot λεοπάρδοι (*Ép. aux Rom.*, V) ne constitue pas un anachronisme, comme l'a fort bien montré M. Lightfoot dans la note afférente à ce passage.

3) *Ép. aux Éph.*, XI; *Magn.*, IV; X; *Trall.*, VI, *Rom.*, III; VIII; *Philad.*, VI; *Polyc.*, VII.

4) Tacite, *Annales*, XV, 44; Suétone, *Néron*, XVI; Pline, *Ép.* 97.

5) *Actes*, XI, 26; XXVI, 28; I *Pierre*, IV, 16.

dénomination populaire toute naturelle; Tacite dit : *quos vulgus christianos appellabat,* comme on dit mohamétans pour désigner les disciples de Mohammed ou comme on a appelé luthériens, dès les premières années de la Réformation, ceux qui rompaient avec l'Église de Rome sous l'inspiration de Luther. Les *christiani* étaient les gens du Christ, ses adorateurs, les initiés de ses mystères. Le nom leur semble avoir été donné par les païens, à partir du moment où ils les ont distingués des Juifs, puisqu'ils ne pouvaient pas les appeler ἅγιοι ou ἀδελφοί, et avoir comporté au début une nuance de mépris. De là le peu d'empressement des chrétiens à l'adopter dans leur propre langage. Mais il n'est pas rare que les partis politiques ou religieux se parent, comme d'un titre honorable, du nom dont leurs adversaires les ont affublés par dédain; tels les *Gueux* des Pays-Bas, les *Quakers* d'Angleterre et bien d'autres. L'auteur des Épîtres ignatiennes est le premier qui emploie ce nom d'une façon usuelle, comme substantif, comme adjectif et jusque dans son dérivé χριστιανισμός. S'il faut en croire le livre des *Actes*, c'est à Antioche que le terme χριστιανός aurait pris naissance [1]. On ne saurait donc s'étonner qu'il soit devenu

1) *Actes*, XI, 26. Il n'y a pas de raison de contester l'exactitude de ce renseignement, alors même que l'auteur des *Actes* l'aurait antidaté. C'est à Antioche que, pour la première fois en terre païenne, le conflit entre la secte juive se réclamant du Christ et la synagogue juive traditionnelle éclata publiquement. Il résulte, non seulement du livre des *Actes*, mais encore de l'*Épître aux Galates*, II, 11 et suiv., qu'il y eut à cette occasion des scènes assez vives. Même si nous n'avions aucun renseignement à ce sujet, nous devrions supposer que les Juifs et les païens qui assistèrent à ces luttes, cherchèrent un nom pour désigner les nouveaux sectaires. Il était naturel de les nommer d'après le Messie ressuscité dont ils se réclamaient. Dans la bouche des Juifs et des païens ce nom avait sans doute une signification méprisante, puisque les uns comme les autres dédaignaient souverainement un envoyé de Dieu crucifié. Ce qui semble confirmer cette acception dédaigneuse, c'est la réponse d'Agrippa à Paul, à Césarée : « Pour un peu tu me persuaderais de devenir χριστιανός » (*Actes*, XXVI, 28). Ces paroles sont ironiques. Le sens est : « Tu parles fort bien, si bien qu'en t'écoutant je serais presque disposé, moi, le roi Agrippa, à devenir un de ces *christiani* ». La même conclusion ressort de I *Pierre* (*l. c.*) : « Que personne de vous ne subisse de souffrances parce qu'il aura été assassin, voleur, etc.; mais, si c'est comme χριστιανός, il n'y a pas lieu d'en avoir honte. » C'est ce qui explique pourquoi le nom *chrétien* est peu employé par les auteurs de l'âge apostolique. — La termi-

usuel à Antioche plus rapidement qu'ailleurs et qu'un chrétien d'Antioche soit le premier auteur, à nous connu, qui l'ait couramment employé. Et il est puéril de prétendre que χριστιανός, au commencement du IIe siècle, était une qualification encore trop jeune pour avoir pu donner naissance à χριστιανισμός. De quel droit exiger une longue série d'années pour la formation d'un dérivé, surtout lorsqu'il s'agit d'une dérivation aussi simple que celle-là et qui peut naître spontanément?

Les observations sur le chapitre VIII de l'*Épître aux Smyrniens* sont plus sérieuses, mais leur gravité est plus apparente que réelle. Elles portent sur l'expression : ἡ καθολικὴ ἐκκλησία dans cette phrase : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω. ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Le terme « Église catholique », dit-on, n'apparaît pas dans l'histoire avant la fin du IIe siècle, dans le fragment connu sous le nom de Canon de Muratori et chez Clément d'Alexandrie ; un auteur écrivant une soixantaine d'années plus tôt n'a pas pu l'employer. Il y a ici un malentendu. L'expression « Église catholique » a pris dans l'histoire religieuse un sens particulier, comme dénomination spéciale d'une certaine association religieuse avec un corps de doctrines et un ensemble de rites déterminés. Les principes qui ont engendré le catholicisme et l'Église catholique sont très anciens, plus anciens que les théologiens protestants ne l'ont admis en général. On les retrouve déjà chez Clément Romain. Mais, quelle que soit leur ancienneté, ces principes ou ces tendances sont antérieurs à leur réalisation concrète. De ce qu'on peut les suivre jusqu'à l'origine du IIe siècle il ne s'ensuit pas que l'Église catholique, dans l'acception ultérieure du mot, existât dès cette haute antiquité, ni même que les hommes qui s'inspiraient de ces tendances eussent conscience de l'organisme ecclésiastique auquel elles devaient donner naissance. De même les termes « Église catholique » ont existé et ont été employés certainement mainte fois dans leur sens usuel d' « église universelle» ou « église

naison latine du mot n'implique pas une origine occidentale (voir Lipsius, *Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennames*, 1873, p. 13 et suiv.).

répandue partout », comme nom commun, bien avant d'être appliqués à la conception particulière de l'Église qu'ils désigneront plus tard en tant que nom propre. C'est commettre un singulier anachronisme de transporter au début du IIe siècle une interprétation qui n'a de raison d'être qu'un siècle plus tard.

La phrase incriminée de l'Épître aux Smyrniens ne doit pas être rendue ainsi : « Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule (des fidèles), de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église catholique », mais de la façon suivante : « Partout où paraît l'évêque, la foule (des fidèles) doit y être avec lui, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'église universelle. » Le parallélisme est parfaitement clair : la véritable communauté des fidèles est celle qui se groupe autour de l'évêque, de même que l'église est répandue partout où on trouve le Christ. La déclaration d'Ignace s'inspire beaucoup plus de la parole bien connue du Christ, « où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux »[1], que de la conception bien postérieure de l' « Église catholique ». Il est vraiment étrange que l'on ait pu si longtemps s'abuser sur ce point. La notion classique d'Église catholique est complètement étrangère aux Épîtres que nous étudions. L'un des caractères les plus frappants de l'épiscopalisme exalté que professe leur auteur est justement la limitation exclusive de l'autorité épiscopale à chaque communauté, sans aucun appel au caractère catholique de l'évêque ou de l'église comme principe de son autorité. Ignace lui-même ne se réclame jamais de son titre d'évêque. En dehors d'Antioche, son autorité, en tant qu'évêque, n'existe plus. Il n'est pas évêque de l'Église catholique, mais simplement le conducteur d'une communauté locale.

Ainsi, ni le style, ni le langage des Épîtres ignatiennes ne témoignent contre leur authenticité. Le style est mauvais et le langage souvent bizarre. Cela ne suffit pas pour les classer parmi les apocryphes. Y a-t-il des motifs de suspicion plus

1) *Math.*, XVIII, 20.

valables dans les aventures ou dans l'attitude qu'elles prêtent à leur auteur?

V

On sait ce que les Lettres mêmes nous apprennent sur les circonstances au cours desquelles elles ont été écrites. Toute cette odyssée d'Ignace, transporté d'Antioche à Alexandrie Troas, à travers l'Asie, sous escorte de dix soldats, paraît extrêmement invraisemblable à plusieurs critiques. Il leur paraît étrange qu'un vieillard, condamné aux bêtes à Antioche, soit transporté à Rome pour subir sa peine, qu'il fasse le voyage par terre au lieu de prendre la voie de mer, comme le veulent les Actes du martyre. Dix soldats leur semblent une force bien considérable pour conduire un seul homme et la liberté d'accès accordée aux délégués des églises d'Asie qui visitent le prisonnier, cadre mal, à leurs yeux, avec les plaintes d'Ignace sur la dureté et la brutalité de ses gendarmes qu'il qualifie de léopards[1]. Enfin ils ne comprennent pas qu'à Alexandrie Troas, Ignace ait pu recevoir des nouvelles de son église d'Antioche et se féliciter du rétablissement de la paix au sein de sa communauté, ni qu'un personnage aussi pieux que l'évêque d'Antioche puisse avoir des préoccupations personnelles aussi absorbantes que celles dont nos Épîtres ont conservé le souvenir.

Dégagés de tous les développements par lesquels on leur donne une certaine consistance, ces arguments ressemblent fort à des arguties. La correspondance de Pline le Jeune atteste la réalité de persécutions en Bithynie sous le règne de Trajan[2]. Il n'y a donc aucune invraisemblance à ce qu'un chrétien d'Antioche

1) *Ép. aux Romains*, v.

2) M. Ernest Havet a contesté l'authenticité de cette partie de la correspondance (*Le Christianisme et ses origines*, t. IV, p. 425 et suiv.), mais son argumentation ne nous a pas convaincu. Il reconnaît lui-même qu'il ne peut pas démontrer que les deux lettres relatives aux chrétiens soient apocryphes. Il est, du reste, parfaitement établi que, déjà sous Domitien, il y a eu des martyrs chrétiens en Asie Mineure (cf. *Apoc.*, II, 13; XII, 11; XX, 4).

soit condamné aux bêtes vers la même époque. On ne saurait douter davantage de la fréquence des expéditions de condamnés de toutes les parties de l'empire à Rome, pour alimenter la consommation considérable d'êtres humains dans les arènes romaines [1]. Ignace, dit-on, aurait été trop vieux pour être digne de la transportation jusqu'à Rome. Il devait être, en effet, d'un âge avancé, s'il avait occupé l'épiscopat d'Antioche depuis l'an 69, comme le veut Eusèbe; mais on sait ce que valent les données chronologiques sur ces premiers évêques, dont on a voulu faire plus tard, à tout prix, les successeurs des apôtres. D'ailleurs ce n'est pas contre son gré qu'il est conduit à Rome. Il résulte de l'*Épître aux Romains* que la transportation dans cette ville, pour y être livré aux bêtes, répond au plus cher désir du condamné d'Antioche; il verra ainsi les frères de Rome [2]. N'est-il pas aussi hanté par le désir de mourir en Occident, à l'exemple des apôtres Pierre et Paul? On serait tenté de le croire quand il demande aux Romains de se réjouir de ce que Dieu ait jugé l'évêque de Syrie digne d'être envoyé du levant au couchant, pour se coucher au monde afin de se lever à nouveau vers Dieu, et quand il leur rappelle qu'il ne s'adresse pas à eux comme les apôtres Pierre et Paul [3].

La transportation du condamné par voie de terre et non par mer peut avoir été motivée par toutes sortes de raisons. Les transports militaires de l'est à l'ouest de l'Asie se faisaient en général par cette voie. Il n'y a là rien d'extraordinaire. Ce sont les Actes du martyre qui ont suggéré l'idée que le voyage avait dû se faire par mer; mais leur autorité est nulle. Ils ont emprunté la donnée à l'Épître aux Romains où Ignace dit lui-même qu'il lutte avec ses dix léopards, de Syrie à Rome, par terre et par mer [4]. Il est

1) Cf. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, p. 522 : « Wenn hervorgehoben wird, dass diese Blutgerichte besonders häufig in Rom vollzogen wurden, so ist damit die Vollstreckung der Verurtheilung zum Fecht-oder zum Thierkampf gemeint, welche am Gerichtsorte oft nicht stattfinden konnte und bekanntlich vorzugsweise eben in Rom erfolgte. (Modestinus, *Dig.*, XLVIII, 19, 31).

2) *Ép. aux Rom.*, I.

3) *Ibid.*, II ; IV.

4) *Ibid.*, V.

probable qu'une partie du voyage s'est faite par mer, soit jusqu'à Séleucie, soit jusqu'à Perge[1]. De là, le condamné et son escorte ont suivi la route ordinaire par Colosses, Hierapolis, Philadelphie et Sardes jusqu'à Smyrne, s'arrêtant plus ou moins longtemps selon les besoins du service. L'expédition, en effet, n'est pas organisée pour le transport du seul Ignace. Celui-ci, pour l'autorité romaine, n'est pas le personnage important que la chrétienté postérieure a vénéré comme un Père apostolique. C'est un condamné vulgaire, que l'on expédie à destination par les convois ordinaires de l'administration militaire, et l'on est mal venu à reprocher à cette dernière d'avoir composé l'escorte de dix soldats, parce que nous ne connaissons de sa mission que la surveillance à exercer sur le condamné Ignace.

Ainsi, rien d'anormal dans le voyage que les Épîtres prêtent à Ignace. Jusque dans les moindres détails, au contraire, la vraisemblance de leur récit se confirme. M. Lighftoot l'a montré avec beaucoup de sagacité[2]. Ignace parle des églises qui l'ont reçu avec sympathie à son passage[3]. Il y avait, en effet, dès cette époque, des communautés chrétiennes dans toutes les villes importantes de la route, depuis Colosses jusqu'à Smyrne. L'Épître aux Philadelphiens est, avec celles aux Smyrniens et à Polycarpe, la seule qui trahisse des relations personnelles et directes entre l'auteur et les destinataires. En ce qui concerne les Smyrniens et Polycarpe, cela va de soi, puisque, d'après les autres Épîtres, l'auteur les a vus récemment. Mais comment s'expliquer qu'il en soit de même à l'égard des chrétiens de Philadelphie? Cela tient à ce que Philadelphie se trouve justement sur la route qu'il a suivie: il a pu s'y arrêter. D'autre part, les communautés d'Asie qui envoient des délégués à Smyrne pour saluer Ignace, celles d'Éphèse, de Magnésie du Méandre[4] et de Tralles, sont toutes trois situées sur la grande route de Colosses et Laodicée à Éphèse. Ignace a passé à Colosses, au point de

1) Cf. Zahn, *Ignat. v. Ant.*, p. 253.
2) *Op. cit.*, I. p. 362 et suiv.
3) *Ép. aux Rom.*, IX.
4) L'Épître aux Magnésiens est adressée à l'église qui est à Magnésie sur le

départ de cette route très fréquentée, le long de laquelle la nouvelle de sa prochaine arrivée à Smyrne a pu se propager plus rapidement parmi les chrétiens que dans des communautés plus écartées des grandes lignes de communication. Des villes situées sur cette route, seules les trois les moins éloignées de Smyrne envoient des délégués auprès d'Ignace, et le nombre des députés diminue à mesure que l'éloignement de la communauté qui les délègue devient plus considérable. Les chrétiens d'Éphèse envoient cinq représentants, ceux de Magnésie, quatre, ceux de Tralles, un seul[1]. Un faussaire aurait-il eu des attentions aussi délicates pour obtenir des effets de vraisemblance?

Les facilités accordées aux délégués pour s'entretenir avec Ignace ne sont pas non plus insolites. Qu'on se rappelle la jolie description des veuves et des orphelins attendant à la porte de la prison, de grand matin, la permission de pénétrer auprès de Peregrinus et les chrétiens les plus considérés corrompant les geôliers pour passer la nuit avec lui[2]. Les Actes de Perpétue et de Félicité, la correspondance de Cyprien[3] nous montrent que, même plus tard, en pleine persécution, les confesseurs reçoivent de fréquentes visites, des secours spirituels et matériels de la part de leurs coreligionnaires laissés en liberté. Ces tolérances à l'égard des prisonniers, tout au moins à l'égard des prisonniers pour délits d'opinion, étaient dans les usages de l'administration. Est-ce à dire pour cela que leur sort fût très doux et qu'ils ne fussent pas soumis parfois à des traitements rigoureux de la part de leurs gardiens? Les plaintes d'Ignace contre ses dix léopards

Méandre, ville située sur les confins de l'Ionie et de la Carie, qu'il faut distinguer de Magnésie du Sipyle, qui se trouve au nord de l'Ionie, sur l'Hermus, au pied du mont Sipyle.

1) *Ép. aux Éph.*, II; *Magn.*, II; *Trall.*, I.

2) Voir plus haut, p. 17.

3) Voir notamment l'*Ép.* V, où Cyprien, tout en demandant à ses presbytres et à ses diacres de prendre le plus grand soin des pauvres prisonniers pour la foi, au spirituel comme au temporel, leur recommande de ne pas abuser de la tolérance qui leur permet de les visiter. Cette lettre est écrite au plus fort de la persécution de Decius, bien plus rigoureuse qu'aucune des persécutions locales antérieures.

ne sont pas du tout en contradiction avec les faveurs de ses gardiens à l'égard des visiteurs désireux de s'entretenir avec lui dans les villes où le convoi séjournait quelque temps. Il faut faire d'abord la part de la rhétorique habituelle à l'auteur ; l'exagération dans l'expression de la pensée ou du sentiment est la note générale de son style : « Depuis la Syrie, dit-il, jusqu'à Rome je combats contre les fauves, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats, qui deviennent d'autant plus méchants qu'ils sont davantage comblés de bienfaits » (*Rom.*, v). La comparaison est tout à fait dans le goût d'Ignace. Il écrit aux Romains de ne faire aucune démarche pour lui épargner le martyre ; il saura lutter avec les bêtes dans le cirque. N'est-ce pas déjà une lutte contre les fauves que ce voyage durant lequel il est enchaîné nuit et jour à l'un des dix soldats de son escorte, de vrais léopards, tant ils sont méchants envers lui ? Écartez l'exagération flagrante d'une expression figurée qui lui est inspirée par l'analogie de sa fin prochaine. Que reste-t-il, sinon que les soldats traitent durement leur prisonnier, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'ils devaient voir en lui un vieux fou, et qu'ils se montrent d'autant plus exigeants que l'on cherche davantage à capter leur bienveillance ? Bien loin d'exclure la possibilité des visites faites par les chrétiens à Ignace, ces renseignements tendraient plutôt à les confirmer. A mesure que les gardiens se rendent mieux compte du vif désir qu'éprouvent les visiteurs de s'entretenir avec leur prisonnier, ils mettent des conditions plus onéreuses à leur consentement. Plus on leur fait du bien, plus ils se montrent exigeants.

A Alexandrie Troas, enfin, Ignace reçoit des nouvelles de son église d'Antioche. Dans l'Épître aux Romains, écrite de Smyrne, il demande encore à ses frères de Rome de prier pour l'Église de Syrie, privée de pasteur (ch. IX). Dans les trois lettres écrites d'Alexandrie il se félicite du rétablissement de la paix à Antioche[1].

1) *Ép. aux Philad.*, X ; *Smyrn.*, XI ; *Polyc.*, VII.

Ces bonnes nouvelles lui sont donc parvenues depuis son départ de Smyrne, soit qu'elles lui aient été apportées par un diacre de Cilicie, nommé Philon, et par un Syrien, Reus (ou Raius) Agathopous, qui ont suivi la même route que lui et qui l'ont rejoint à Alexandrie[1], soit qu'il en ait eu connaissance par quelque autre messager; les grandes voies de communication entre la Syrie et la côte ionienne étaient, en effet, bien assez fréquentées pour qu'un message d'Antioche pût facilement parvenir à Smyrne ou à Alexandrie, et dans l'espèce les messagers avaient le temps nécessaire pour rattraper Ignace, à cause des haltes probablement prolongées qu'il faisait dans certaines localités. Ils ont passé par Philadelphie et par Smyrne, où ils ont été bien reçus par les communautés locales, ce dont Ignace les remercie[2]. Bien loin de voir dans ces détails des indices dénotant l'œuvre d'un faussaire, il faut reconnaître, au contraire, qu'ils sont d'un naturel parfait. Ils sont épars dans les lettres, sans aucune valeur pour la thèse épiscopaliste de l'auteur et sans intérêt pour un autre qu'Ignace. Tout autre que lui ne les aurait introduits dans le texte que par amour de l'art. En fait d'invraisemblance, celle-là est plus forte qu'aucune de celles examinées jusqu'à présent.

La même impression se dégage des mentions fréquentes de personnages absolument inconnus de la tradition postérieure dans toutes les épîtres. Dans quel but un faussaire aurait-il écrit un passage comme celui-ci : « Je vous prie de laisser auprès de moi mon coserviteur[3], Burrhus, votre diacre, selon Dieu, béni en toute chose, pour qu'il fasse honneur à vous et à votre évêque. Crocus, digne de Dieu et de vous, que j'ai reçu comme un modèle de votre charité, m'a procuré une paix complète, comme le Père de Jésus-Christ l'a soutenu (lui-même), avec Onésime et Burrhus et Euplous et Fronton, par lesquels je vous ai vus tous spirituellement (κατὰ ἀγάπην) »[4]. Ces noms étaient

1) *Ép. aux Philad.*, XI ; *Smyrn.*, X.

2) Cf. Zahn, *Ign. v. Ant.* p. 263 et suiv.

3) Σύνδουλος. Ignace qualifie ainsi les diacres en plusieurs autres passages *Ép. aux Magn.*, II ; *Philad.*, IV ; *Smyrn.*, XII.

4) *Ép. aux Éph.*, II.

dépourvus de toute signification, excepté peut-être celui d'Onésime[1]; ils ne pouvaient accréditer en aucune façon des épîtres que l'on aurait voulu faire passer sous le nom d'Ignace. La même réflexion est suggérée par des passages tels que les chapitres II de l'*Épître aux Magnésiens* et I de l'*Épître aux Tralliens*.

On s'est enfin refusé à admettre qu'un évêque d'Antioche, un martyr de la cause chrétienne, ait fait, d'une part, un si bruyant étalage de ses chaînes et que, d'autre part, il affiche une humilité si exagérée qu'elle en devient de l'ostentation. L'exagération, nous l'avons déjà vu, n'est pas exceptionnelle chez Ignace; ses écrits sont une hyperbole perpétuelle. Mais ce défaut est particulièrement excusable lorsqu'il songe à sa captivité ou à sa mort prochaine. Il n'est pas le seul martyr qui ait parlé avec exaltation des peines qu'on lui faisait endurer, et il n'est pas non plus le seul chrétien dont l'humilité se soit exprimée en un langage excessif. Lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il est confus de passer pour un représentant des chrétiens d'Antioche[2], parce qu'il n'en est pas digne, lui, le dernier d'entre eux, un avorton, il pousse la modestie à l'extrême, mais il peut se réclamer d'un modèle dont personne ne conteste la haute inspiration chrétienne. Si l'on ne veut pas que l'évêque d'Antioche, à la veille du martyre, ait pu écrire de semblables paroles, il faut aussi repousser l'authenticité du célèbre passage de saint Paul : « Après eux tous, Christ m'est aussi apparu à moi comme à l'avorton[3], car je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu » (*I Cor.*, XV, 8 et 9).

Ainsi, toutes les objections tirées du contenu épisodique des

1) Le nom d'Onésime était connu par l'Épître de Paul à Philémon.

2) Tel est le sens véritable, sinon littéral, qui ressort du contexte. Il y a littéralement : « J'ai honte d'être un des leurs », c'est-à-dire, je suis tout honteux qu'on juge les chrétiens d'Antioche d'après moi.

3) Ignace emploie presque les mêmes termes que saint Paul : οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὧν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα (*Ép. aux Rom.*, IX; *Éph.* XXI). Paul avait dit : ἔσχατον δὲ πάντων, ὡςπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί.

Épîtres contre leur authenticité, s'évanouissent lorsqu'on les serre de près et que l'on se replace dans le milieu où ces lettres ont été écrites. Les travaux de MM. Zahn et Lightfoot sont particulièrement instructifs à cet égard. *A priori* il était peu probable qu'un auteur, écrivant avant le commencement du IIIe siècle puisqu'il est cité par Origène, eût forgé des conditions de voyage incompatibles avec l'organisation administrative et sociale de son temps. Les recherches qu'il a fallu entreprendre pour justifier jusque dans les moindres détails ce jugement théorique, ont fait ressortir la simplicité et le naturel de l'histoire qui sert de canevas aux Épîtres.

VI

Le troisième ordre d'arguments que la critique a mis en avant pour démontrer l'inauthenticité des Épîtres ignatiennes, mérite un examen plus approfondi. Dans quelques passages, l'auteur s'élève avec force contre les doctrines et les pratiques pernicieuses que certains fauteurs de désordre répandent au sein des communautés asiatiques. D'une part, il condamne ceux qui judaïsent; d'autre part, il combat à plusieurs reprises ceux qui nient l'humanité réelle du Christ et surtout la réalité de la Passion. S'agit-il d'une seule hérésie, à la fois docète et judaïsante, ou de deux hérésies distinctes ? On n'est pas d'accord sur ce point, mais, en tout cas, les adversaires combattus par Ignace frisent déjà le gnosticisme, et voilà justement sur quoi de nombreux critiques se sont appuyés pour affirmer que nos Épîtres ne peuvent pas avoir été écrites au commencement du IIe siècle. A leur avis le gnosticisme ne s'était pas encore développé dès cette époque dans les communautés de l'Asie Mineure et, par conséquent, il n'y avait pas encore lieu de le combattre. Il y a ici deux questions distinctes à examiner : la nature des erreurs combattues par Ignace et la date de l'apparition du gnosticisme en Asie Mineure. Gnosticisme est un mot commode, dont le sens n'est pas toujours suffisamment précisé, et les appréciations dif-

férentes sur sa nature ou son histoire n'ont souvent pas d'autre cause que l'absence d'une détermination exacte de ce que l'on comprend par ce nom.

L'auteur ne nous donne pas de détails sur les fausses doctrines qu'il stigmatise avec une si grande violence. Leurs propagateurs sont des chiens enragés qui mordent insidieusement les fidèles [1]; ils lui paraissent très redoutables ; mais, soit ignorance, soit dédain, il ne se donne pas la peine de discuter leurs systèmes. On se demande même s'ils se rattachaient à quelque système déjà constitué ou si leurs enseignements ne procédaient pas plutôt d'une inspiration individuelle encore indisciplinée. Ignace leur fait un procès de tendance, plutôt qu'il ne réfute leurs doctrines,

A Magnésie et à Philadelphie c'étaient les judaïsants qui troublaient les communautés [2]. A Éphèse, à Tralles et à Smyrne, c'étaient des docètes [3]. Il n'y a aucune raison pour chercher à combiner les hérésies judaïques des uns avec le gnosticisme des autres ; suivant qu'elles sont adressées à l'une ou l'autre des églises, les Épîtres visent des adversaires différents [4]. A la vérité, pour un chrétien de l'école paulinienne, comme l'auteur de ces Lettres, — le plus paulinien peut-être de tous les Pères apostoliques — les deux genres d'hérésie aboutissaient à la même négation monstrueuse du dogme fondamental du christianisme, tel que l'avait conçu l'apôtre des gentils : la négation du salut par la foi en la mort réelle et la résurrection réelle de Jésus-Christ [5]. Les

1) *Ép. aux Éph.*, VII.

2) *Ép. aux Magn.*, VIII ; IX ; X ; *Philad.*, VI (où il s'agit de judaïsants d'origine païenne) ; VIII ; IX.

3) *Ép. aux Éph.*, suscr. ; VII ; XVIII ; XX ; *Trall.*, IX à XI ; *Smyrn.*, I à VII.

4) Ce n'est pas l'avis de M. Lightfoot (I. p. 374 et suiv.), ni de M. Zahn (*Ign. u. Ant.*, p. 356 et suiv.). Ces auteurs nous semblent ne pas avoir saisi l'état encore passablement chaotique des partis et des écoles dans les communautés asiatiques. Autant de docteurs, autant de systèmes. M. Ligthfoot établit l'unité de l'hérésie judaïco-gnostique, combattue dans les Épîtres d'Ignace, surtout en montrant que dans les Épîtres aux Colossiens, à Timothée et à Tite il n'y a aussi qu'une seule hérésie visée, à la fois judaïsante et gnostique.

5) De là des passages comme *Ép. aux Magn.*, IX ; XI ; *Philad.*, VIII et IX, où l'auteur insiste sur la réalité et la valeur du drame de l'Incarnation et de la Pas-

judaïsants, qui faisaient dépendre le salut de pratiques et d'observances légales et qui ne voulaient admettre aucune vérité à moins qu'elle ne fût enseignée par les archives sacrées de l'ancienne alliance, réduisaient à néant la valeur exclusive de la mort et de la résurrection du Christ[1]. A quoi bon la Passion, si l'on pouvait être sauvé autrement que par l'union mystique avec le Christ mourant et ressuscitant ? Saint Paul avait passé sa vie à le répéter sous toutes les formes aux judéo-chrétiens qui voulaient marier le spiritualisme chrétien avec le légalisme juif.

Quant au docétisme, en niant la réalité de l'incarnation du Christ, de sa vie humaine, de sa mort et de sa résurrection effective, il pouvait bien dériver de la prédication paulinienne qui avait si complètement négligé la vie et l'œuvre terrestre du Christ, mais dans l'excès de son idéalisation il dissolvait la thèse paulinienne, puisqu'une mort et une résurrection réduites à de simples apparences n'offraient plus d'attache solide à la sotériologie de l'Apôtre. Le fait prodigieux devant lequel le pharisaïsme de Paul était venu se briser, le scandale de la croix, qui, une fois reconnu réel, était devenu le point de départ de toute son évolution théologique, s'évanouissait dans les spéculations des docètes et, pour un véritable disciple de Paul, il emportait avec lui le christianisme tout entier. Ignace ne se lasse pas de le répéter aux chrétiens d'Asie, où ces fausses doctrines faisaient, paraît-il, des ravages, et, jusque dans les expressions dont il se sert, on reconnaît l'influence de l'apôtre : « Si c'est en apparence seulement que le Christ a souffert, comme le disent certains athées, je veux dire des hommes sans foi qui ne sont eux-mêmes qu'apparence, alors pourquoi suis-je dans les chaînes ? pourquoi prierais-je

sion, non pas contre les docètes, mais contre les judaïsants qui ne savent pas fonder leur salut sur ces réalités.

1) *Ep. aux Philad.*, VIII : « J'entends que certains disent : Ce que je ne trouve pas dans les archives, je ne le crois pas dans l'évangile (ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω). Et quand je leur dis : c'est écrit, ils me répondent : Voilà justement ce qui est en discussion. Pour moi, les archives, c'est Jésus-Christ, les archives intangibles, c'est sa croix et sa mort et sa résurrection et la foi par son intermédiaire. »

de combattre les bêtes? alors c'est en vain que je meurs; je mens au Seigneur[1] ». N'est-ce pas un écho bien net de la première Épître aux Corinthiens ; « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine et votre foi aussi est vaine. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité Christ... Si c'est dans des vues humaines que j'ai combattu contre les bêtes à Éphèse, quel avantage m'en revient-il? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons[2]. »

La présence de judaïsants dans les communautés de Magnésie et de Philadelphie s'explique aisément au début du IIe siècle. Elle serait moins facilement admissible un demi-siècle plus tard, alors que le schisme de l'Église et de la synagogue est déjà profondément creusé. Le point de vue auquel se place Ignace pour les combattre, par le fait même qu'il offre de si grandes analogies avec celui de l'apôtre Paul[3], nous reporte également vers une haute antiquité. On s'est étonné souvent, et à fort juste titre, de l'éclipse subite du paulinisme après la mort de l'Apôtre et le triomphe de l'universalisme chrétien dont il a été le grand initiateur. La force des choses travaillait à l'émancipation du christianisme, à mesure qu'il se recrutait parmi les païens, sans que l'on eût besoin d'en appeler à Paul, au risque de réveiller de vieilles querelles. Sa théologie non plus ne fut pas abandonnée. L'auteur des Épîtres ignatiennes nous fournit la meilleure preuve que, si chez un grand nombre de ses enfants spirituels elle dégé-

1) *Ép. aux Trall.*, x; cf. *Smyrn.*, iv.

2) *I Cor.*, xv. 14 sqq., 32; même emploi du verbe θηριομαχεῖν. Cf. *Gal.*, ii, 21 : « Si la justice s'obtient par la Loi, Christ est donc mort en vain (ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν. Ignace dit : δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω).

3) Les réminiscences de l'enseignement paulinien, tel que nous le connaissons par les épîtres authentiques de l'Apôtre, abondent dans les écrits d'Ignace. Cf. *Ép. aux Éph.*, viii : xvi ; xviii ; xx ; *Magn.*, viii ; xi ; *Trall.*, ii ; ix ; xi : *Rom.*, iii ; iv ; vi ; ix ; *Philad.*, iii ; vi ; viii ; *Smyrn.*, i, vi. Ce sont les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates qui fournissent le plus de parallèles. Mais l'essentiel n'est pas les réminiscences littérales, c'est la conception même du christianisme, toute paulinienne.

néra, comme peut-être déjà chez lui-même à la fin de sa vie, en spéculations à tendances gnostiques, chez d'autres elle se maintint dans ses grandes lignes. Pour un écrivain véritablement paulinien, que l'âge post-apostolique nous a laissé, on aurait tort de le récuser.

L'existence d'hérésies docètes pendant le premier quart du IIe siècle dans les églises grecques d'Asie a soulevé, au contraire, de vives objections de la part de tous les historiens, qui, à l'exemple de Baur et de l'École de Tubingue, ne veulent pas admettre de gnosticisme dans les communautés chrétiennes avant le second quart de ce siècle et qui partent de cette thèse pour faire descendre jusqu'à cette époque, tous les documents où ils reconnaissent l'esprit gnostique ou des controverses contre les doctrines du gnosticisme. La conclusion est fausse parce que le point de départ est erroné. Sans doute, les grands systèmes gnostiques de Basilide, de Carpocrate, des Ophites, de Valentin, de Marcion, etc., sont postérieurs à l'an 125 et ne s'épanouissent que vers le milieu du IIe siècle ; mais de quel droit enfermerait-on le gnosticisme tout entier dans ces systèmes ? Ils en ont été l'expression la plus tranchée au sein du christianisme, mais en aucune façon la seule. Le gnosticisme n'est pas un ensemble de trois ou quatre systèmes congénères ; c'est avant tout un état d'esprit, une tendance généralement répandue dans le monde où l'on s'occupe de spéculation religieuse, durant les deux ou trois premiers siècles de notre ère. Historiquement, le gnosticisme surgit dans le monde antique partout où des philosophes religieux s'efforcent d'accommoder les traditions sacrées des vieilles civilisations au rationalisme de la philosophie grecque et aux préoccupations religieuses et morales de leur époque. Au point de vue philosophique, l'esprit gnostique se reconnaît partout où la spéculation, s'exerçant sur les données traditionnelles, mais sans aucune méthode rationnelle, transforme, au mépris de la réalité et de l'histoire, les êtres ou les événements positifs en idées et les conceptions idéelles en êtres et en événements positifs. Le gnosticisme est, à proprement parler, l'invasion de la philosophie grecque par l'esprit, la méthode et les traditions de l'Égypte et

de l'Orient[1] ; c'est un syncrétisme philosophique parallèle au syncrétisme religieux populaire qui s'élabore au Ier et au IIe siècle pour atteindre son complet épanouissement au IIIe siècle[2].

La tendance gnostique est antérieure aux systèmes que l'on désigne ordinairement d'une façon exclusive sous le nom de gnostiques. Déjà le syncrétisme judéo-alexandrin, dans son expression philosophique, en est imprégné. Dans les œuvres de Philon il y a déjà la distinction entre le commentaire pour les initiés, les hommes de l'esprit, c'est-à-dire les gnostiques, et le sens vulgaire des textes et des choses pour les hommes matériels[3]. La matière, considérée comme la source du mal, parce que c'est la négation de l'être, est déjà la cause de la dégénérescence des projections divines qui produisent des êtres d'autant moins purs et moins puissants qu'elles sont davantage paralysées par cette matière[4]. La réalité des événements, des êtres ou des pratiques légales de la tradition historique juive est déjà dissoute par une allégorie perpétuelle qui les transforme en autant de symboles pour les lecteurs intelligents du Pentateuque; et, d'autre part, les produits abstraits de l'analyse philosophique, les Logoi, les Puissances, le Logos, etc., sont déjà en voie de transformation pour devenir des êtres réels, concrets, individuels, constituant tout un monde intermédiaire entre l'humanité et le Dieu suprême, inaccessible et inexprimable.

Ces caractères de la pensée judéo-alexandrine, dont les œuvres de Philon ont conservé l'inappréciable témoignage, n'étaient pas exclusivement propres à ce fécond commentateur. Philon est le

1) Voir pour ce qui concerne l'Égypte, l'*Essai sur le Gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne* (*Annales du Musée Guimet*, t. XIV ; Paris, Leroux, 1887) de M. Amélineau.

2) Voir mon étude sur *La religion à Rome sous les Sévères* (Paris, Leroux, 1886).

3) M. Massebieau dit fort justement dans son beau mémoire sur *Le classement des œuvres de Philon* (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, t. I, p. 10), à propos des lecteurs auxquels s'adresse Philon : « Ce qui lui importe, c'est qu'ils soient en état d'être initiés aux divins mystères... C'est aussi à des initiés que s'adressaient les *Questions et Solutions*.

4) Voir de plus amples explications dans mon étude sur le *Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Genève, Schuchardt, 1877), p. 23 et suiv.

porte-voix de son temps et de son milieu plutôt qu'un penseur d'une grande originalité. Dès le Ier siècle le judéo-alexandrinisme a rayonné dans toute la société juive de la dispersion; les mêmes circonstances qui lui ont donné naissance à Alexandrie se reproduisent, avec des variations d'importance secondaire, dans toutes les localités syriennes, asiatiques et même grecques, où le judaïsme a essaimé et y favorisent sa propagation. Apollos est un judéo-alexandrin. Paul a passé la plus grande partie de sa vie dans un milieu tout pénétré du même esprit; de là le peu d'importance qu'il accorde à la vie réelle du Christ. La seule réalité pour lui, c'est le second Adam, l'être ressuscité, le produit de sa spéculation philosophique. L'auteur du quatrième Évangile lui-même, tout originale que soit sa pensée, est nourri de judéo-alexandrinisme. Comment en serait-il autrement? Tout homme, même l'esprit le plus original, pense dans les formes, avec la méthode et selon les conditions du milieu intellectuel et social au sein duquel il vit. Or tous ces premiers écrivains chrétiens ont vécu dans un milieu social dont la philosophie judéo-alexandrine était l'expression scientifique.

Que cette philosophie, avec ses tendances gnostiques déjà nettement marquées, ait préparé la voie aux systèmes proprement gnostiques dans les premières communautés chrétiennes, cela va de soi. Les premières éclosions de doctrines gnostiques au sein des églises grecques d'Asie Mineure, ce foyer d'élection du gnosticisme naissant, ont été inspirées par l'esprit judéo-alexandrin. Plus tard seulement, les spéculations gnostiques ont été alimentées par les traditions sacrées égyptiennes ou syriennes, lorsque le christianisme s'est recruté davantage dans un monde où les doctrines du judaïsme de la dispersion étaient moins dominantes. Au début elles ont été circonscrites plus étroitement sur le terrain du judaïsme ou dans un domaine voisin du judaïsme, aussi bien celles qui lui étaient favorables que celles qui le combattaient. Telles étaient les doctrines que l'on prête à Simon le Magicien et à Cérinthe.

Les systèmes gnostiques ont toujours été ondoyants et divers. L'imagination individuelle y jouait un rôle trop prépondérant

pour qu'ils pussent jamais acquérir une fixité tant soit peu durable. Il est à présumer toutefois que la variété des combinaisons individuelles a été plus grande dans la première période du gnosticisme, avant l'élaboration des systèmes plus solidement construits dont les auteurs ecclésiastiques nous ont conservé la réfutation. Les hérésies combattues dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, dans l'Apocalypse, dans les épîtres pastorales, présentent à la fois le caractère de spéculations individuelles et cette apparence chaotique d'un fouillis d'idées encore mal débrouillé.

Ces premières spéculations gnostiques, dans un pareil milieu, devaient nécessairement engendrer le docétisme. Alors même que l'histoire n'en aurait pas conservé le témoignage, on serait autorisé à l'affirmer au nom de la logique inhérente aux évolutions de la pensée, même la moins rigoureuse. Le docétisme a été la première hérésie et la plus dangereuse pour la doctrine chrétienne primitive. Dès la première heure la crucifixion de Jésus avait été pour les Juifs la grande objection à la reconnaissance de sa dignité messianique. L'idée qu'un envoyé de Dieu, son représentant chargé de régénérer le monde, pût mourir d'une mort ignominieuse sur une croix, comme un malfaiteur, bouleversait tous les principes théologiques et toute la morale du judaïsme. Les Juifs n'étaient pas seuls à éprouver cette impression. Les païens, à en juger par les sarcasmes dont ils poursuivent les chrétiens, ne comprenaient pas davantage que l'on pût considérer comme un représentant de Dieu, ni surtout comme un dieu, un être condamné comme malfaiteur par les autorités : pour eux, en effet, le dieu des chrétiens était le Christ. La vie humaine du Christ, au moins dans quelques-uns de ses épisodes humiliants, mais surtout la Passion et la mort sur la croix, demeurèrent pour beaucoup de chrétiens, en ces communautés primitives, la pierre d'achoppement du christianisme, aussi bien pour ceux qui sortaient du paganisme que pour ceux qui avaient passé par la synagogue juive. La tentation était forte d'écarter ce scandale, tout en conservant l'idée, si bien appropriée aux aspirations contemporaines, d'un être divin s'abaissant vers

l'humanité dégénérée et souffrante pour la régénérer et la ramener à ses origines divines. Il suffisait pour cela de réduire à de simples apparences soit la matérialité du corps de Jésus, soit les épisodes de la vie et de la mort du Christ qui paraissaient choquants.

Pour se rendre bien compte du mouvement naturel qui poussait la spéculation dans cette voie, il faut, à tout prix, se dégager des habitudes et des procédés de notre esprit moderne, réaliste et positif, pour se remettre dans les dispositions intellectuelles de la société judéo-alexandrine et chrétienne des deux premiers siècles. Le sens de la réalité historique lui faisait entièrement défaut; l'histoire, pour elle, était une immense allégorie. Les faits matériels n'avaient aucune valeur en eux-mêmes, mais seulement comme symboles des vérités qu'ils représentaient. La matière, d'ailleurs, était considérée comme la source du mal, le non-être; elle était nettement antidivine. Plus on s'émancipait de la réalité des événements ou de la lettre des textes pour s'attacher exclusivement à leur signification idéelle, plus on s'affirmait comme être spirituel, comme penseur et comme adorateur en esprit et en vérité. Le docétisme s'imposait à des intelligences constituées de la sorte. Réduire à de pures apparences toute la partie matérielle de la vie de Jésus, toutes les réalités qui ne cadraient pas avec sa nature divine, c'était accomplir une opération qui leur était habituelle et dont seuls les psychiques, les êtres incapables de saisir la vérité supérieure, pouvaient s'étonner. N'oublions pas, enfin, que la prédication paulinienne, en concentrant tout le christianisme dans la mort et la résurrection, en laissant dans l'ombre les réalités de la vie terrestre et matérielle du Christ, avait singulièrement bien préparé les voies au docétisme.

Ces spéculations docètes s'accommodaient aussi bien de pratiques judaïsantes que de l'opposition au judaïsme. Dans la variété de leurs manifestations individuelles, elles nous apparaissent tantôt sous la forme de l'ascétisme qui condamne la matière et les besoins de la vie matérielle, tantôt accompagnées de pratiques juives, conservées par respect traditionnel comme chez beaucoup

de judéo-alexandrins, mais réduites, elles aussi, à l'état de symboles matériels de vérités supérieures ; tantôt encore elles revêtent un caractère nettement anti-légaliste et même hostile au judaïsme. Les diverses tendances ecclésiastiques de l'époque se combinent indistinctement avec les diverses tendances dogmatiques auxquelles obéissent les esprits.

Les vives attaques de l'auteur des Épîtres ignatiennes contre le docétisme ne militent donc en aucune façon contre leur authenticité. Le docétisme a été la première forme du gnosticisme dans la chrétienté, et le gnosticisme, sinon à l'état de système constitué, du moins comme tendance de l'esprit, bien loin d'avoir débuté vers l'an 125, est presque contemporain de la propagation première du christianisme. Ses premiers foyers ont été la Samarie, la Syrie, et, de là, il s'est rapidement répandu dans ces villes grecques d'Asie Mineure, où la manie grecque de philosopher, les insatiables prétentions des Juifs et des chrétiens à posséder la vérité absolue, et les rêveries orientales introduites par le flot des échanges entre l'Orient et l'Occident, lui avaient préparé un terrain propice. Le mélange de docétisme et de pratiques judaïsantes, combattu par Ignace, correspond bien à cette période primitive de son évolution.

Si les Épîtres ignatiennes appartenaient à un âge moins reculé, à la seconde moitié du IIe siècle par exemple, elles auraient contenu probablement des attaques d'un autre genre contre les erreurs gnostiques. On n'y trouve pas d'allusion aux systèmes gnostiques d'une élaboration plus savante, tels que ceux de Basilide, de Valentin et de Marcion. Un auteur aussi militant et aussi passionné qu'Ignace n'aurait pas manqué de les combattre et d'insister sur les dangers de leurs enseignements, pour exhorter les fidèles à se grouper autour des évêques. L'auteur des interpolations de la recension plus longue n'y a pas failli.

L'Épître aux Magnésiens, il est vrai, contient un passage où le texte reçu permet de voir avec quelque raison une allusion au système de Valentin : Les prophètes eux-mêmes, lisons-nous au chapitre VIII, ont enseigné aux infidèles « qu'il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole

éternelle, ne procédant pas du silence » (ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀίδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών). Cette déclaration semble viser la succession des syzygies ou couples d'éons dans le système de Valentin. Parmi les Valentiniens, le couple Logos et Zoê était considéré par les uns comme une émanation du couple Bythos et Sigê, tandis que d'autres intercalaient Noûs et Alêtheia[1]. Mais MM. Zahn et Lightfoot ont montré, indépendamment l'un de l'autre, que le texte reçu a subi une interpolation à cet endroit et qu'il faut lire : « Il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole, procédant du silence » (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.) Les mots ἀίδιος οὐκ ont dû être ajoutés plus tard pour donner à ce passage la note orthodoxe qui lui manquait[2]. L'ancienne version arménienne ne les a pas et le patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, qui cite ce passage et le commente au début du vi^e siècle, ne les connaît pas davantage. L'idée que la manifestation de Dieu dans le Logos a été précédée d'une période de silence pendant laquelle Dieu ne se manifestait pas, se retrouve ailleurs dans nos Épîtres et rentre parfaitement dans l'argumentation de l'Épître aux Magnésiens, tandis que l'allusion aux syzygies valentiennes n'aurait aucun rapport avec le contexte. Ignace en veut ici aux partisans des pratiques judaïsantes et insiste sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, par opposition au silence de Dieu avant qu'il ait envoyé son Logos sur terre. Les prophètes seuls, grâce à l'inspiration divine, ont prévu la manifestation future de Dieu et ont vécu en conséquence, mais cette manifestation était encore à l'état de devenir. Le diable lui-même n'en savait rien, suivant le curieux passage de l'Épître aux Éphésiens, dont l'originalité a arraché à M. Renan un certificat

1) Irénée, *Adv. haer.*, I. 2, 5; Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 29.

2) Voir les commentaires dans les éditions de MM. Lightfoot et Zahn qui fournissent toutes les preuves à l'appui. M. Zahn, dans son *Ignatius von Antiochien*, avait encore admis la leçon du texte reçu avant lui. M. Lightfoot s'efforce vainement de sauver l'orthodoxie du Père apostolique. — Nous avons ici un curieux exemple de l'évolution par laquelle passe la conception abstraite qui tend à devenir un être personnifié, comme dans le gnosticisme.

d'authenticité[1] : « La virginité de Marie et son enfantement et de même la mort du Seigneur ont été cachés au prince de ce monde : trois mystères qui ont retenti dans une clameur, mais qui avaient été accomplis dans le silence (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη) »[2].

Pas plus que les systèmes gnostiques du milieu du IIe siècle, le montanisme n'est visé dans les Épîtres d'Ignace. Il est cependant inadmissible qu'un défenseur fougueux de l'épiscopat, s'il avait écrit à l'époque où le montanisme agita profondément une grande partie des communautés asiatiques, eût passé complètement sous silence les prétentions des prophètes montanistes. Celles-ci visaient directement le pouvoir épiscopal et ne tendaient à rien moins qu'à maintenir contre l'autorité de la tradition, dont les évêques se constituaient les gardiens, celle des inspirés. Bien plus que les judaïsants et les docètes, les prophètes montanistes étaient désignés pour encourir les virulentes dénonciations d'Ignace, s'il avait vécu de leur temps.

Ainsi les critères internes ne sont pas moins favorables à l'authenticité des Épîtres d'Ignace que les témoignages historiques empruntés à d'autres écrits. On a vu ce qui reste des arguments allégués contre elles. Qu'il s'agisse de leur caractère littéraire, des épisodes qu'elles rapportent ou des doctrines qu'elles combattent, chaque fois l'examen impartial des objections formulées par la critique contre leur authenticité en a fait ressortir l'insuffisance. Replacés dans leur temps et dans leur milieu, plusieurs faits, allégués pour les ramener à une époque moins reculée, apparaissent, au contraire, comme des témoignages de leur origine très ancienne.

Après avoir soumis le travail de la critique à un contrôle précis, on garde malgré soi l'impression que toute cette argumentation

1) *Les Évangiles*, p. XXXVIII.

2) Voir *ad loc.* les commentaires de MM. Zahn et Lightfoot. Le sens est : La virginité de Marie, comme condition de l'incarnation, l'incarnation et la mort du Christ sont trois mystères éclatants, c'est-à-dire trois événements dont le sens caché constitue une révélation qui avait échappé même au diable. Accomplie dans le silence, cette révélation a éclaté dans le monde comme un cri. Cf. Zahn. *Ign. v. Ant.*, p. 484 et suiv.

n'a pas été inspirée par autre chose que par la répugnance, très légitime d'ailleurs, à reconnaître comme écrits du premier quart du IIe siècle des lettres où la thèse de l'autorité épiscopale est défendue avec autant d'énergie. Toutes les critiques dont nous avons passé la revue, n'ont pas d'autre but que de servir d'appoint à la seule objection qui soit véritablement capitale : il est impossible que dans les premières années du IIe siècle l'épiscopat ait déjà eu des racines suffisamment profondes dans l'Église, pour que l'on pût lui assigner des fonctions aussi importantes et une autorité aussi absolue que le veut l'auteur des Épîtres ignatiennes.

VII

La contradiction entre le témoignage des Épîtres d'Ignace et celui des autres documents contemporains où il est parlé de l'épiscopat, répugne si fort à l'esprit et, d'autre part, les raisons pour ne pas rejeter entièrement la tradition ecclésiastique relative à Ignace ont une valeur si peu contestable, que deux éminents historiens de notre temps ont cherché à résoudre dans de nouvelles hypothèses les éléments du problème jugés inconciliables. M. Renan, tout en repoussant l'authenticité des six épîtres où l'autorité épiscopale est glorifiée, a conservé l'Épître aux Romains, où il n'est pas question d'épiscopat. Il croit à la réalité du martyre d'Ignace et il ne se refuserait même pas à reconnaître des fragments authentiques dans les autres lettres [1]. M. A. Harnack, au contraire, accepte la paternité des sept Épîtres pour Ignace, mais pour un Ignace écrivant à la fin du règne d'Adrien et il s'est efforcé d'établir, par l'étude critique des premières successions épiscopales d'Antioche, que la date du martyre de l'auteur et, par conséquent, celle des Lettres, peut être retardée d'une trentaine d'années, jusqu'aux environs de l'an 138 [2].

1) *Les Évangiles*, p. XXI et suiv. M. Renan a écrit ces pages après la publication de l'ouvrage de M. Zahn, mais avant celui de M. Lightfoot.

2) *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus* (Leipzig, Hinrichs, 1878).

L'Épître aux Romains occupe une place à part dans la collection des écrits ignatiens. Elle se distingue des autres par le contenu et par la forme littéraire. « L'Épître aux Romains tout entière, écrit M. Renan (p. XXII), est-elle l'œuvre du saint martyr? On en peut douter ; mais il semble qu'elle renferme un fond original. Là, et là seulement, on reconnaît ce que M. Zahn accorde trop généreusement au reste de la correspondance ignatienne, l'empreinte d'un puissant caractère et d'une forte personnalité. Le style de l'Épître aux Romains est bizarre, énigmatique, tandis que celui du reste de la correspondance est simple et plat. L'Épître aux Romains ne renferme aucun de ces lieux communs ecclésiastiques où se reconnaît l'intention du faussaire. » De plus, elle est, à quelques égards, en contradiction avec les autres épîtres, notamment lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il les présente aux autres églises comme voulant lui enlever la couronne du martyre. Les autres épîtres ne contiennent rien de pareil. Enfin l'Épître aux Romains n'a pas été conservée de la même façon que celles-ci. Il y a eu d'abord un recueil composé de six lettres seulement; la lettre aux Romains a été rajoutée plus tard dans la collection des lettres interpolées. Le texte publié par Ruinart ne nous est parvenu que dans les Actes du martyre d'Ignace, dits antiochiens ou colbertins. Elle est citée indépendamment des autres et plus tôt, puisque déjà Irénée en reproduit un passage.

L'argumentation de M. Renan peut se ramener aux trois thèses que voici : les six épîtres où l'épiscopat est exalté sont évidemment inauthentiques; l'Épître aux Romains n'est pas du même auteur; elle a un cachet d'authenticité qui manque absolument aux autres. On sait par les pages précédentes que la première de ces trois affirmations ne nous paraît pas du tout évidente. M. Renan place la rédaction des six Épîtres vers l'an 170[1]. Il est donc obligé de récuser le témoignage de l'Épître de Polycarpe. Nous avons vu que les préoccupations doctrinales de notre auteur ne répondent pas à la situation de l'Église à la fin du

1) *Op. cit.*, p. 495.

IIe siècle. Les détails épisodiques de ses Lettres s'expliquent mieux dans l'hypothèse de l'authenticité, et même au point de vue littéraire, le style, la composition avec tous ses défauts, dénotent plutôt la rédaction hâtive d'un transporté que l'œuvre réfléchie d'un faussaire. Toutes ces considérations nous obligent à envisager les différences incontestables qui existent entre l'Épître aux Romains et les autres, d'un point de vue contraire à celui où s'est placé M. Renan. Nous nous demandons si ces différences sont assez fortes, non pas pour que l'auteur de la première puisse être distinct de l'auteur des six autres, mais pour qu'il doive être un autre personnage, de telle sorte que l'authenticité de la Lettre aux Romains entraîne nécessairement l'inauthenticité des six qui lui sont en général accolées.

L'Épître aux Romains a-t-elle fait route à travers l'histoire à part des autres? M. Zahn et M. Renan en sont convaincus[1]; M. Lightfoot ne le pense pas[2]. Il croit qu'elle figura dès l'origine dans le recueil de lettres d'Ignace envoyé par Polycarpe aux Philippiens[3], mais que, d'autre part, elle se répandit isolément aussi comme une sorte de *vade mecum* pour les martyrs et les confesseurs. Ses raisons ne paraissent pas décisives. Il est certain que l'Épître aux Romains n'occupe pas dans la collection des treize lettres, c'est-à-dire dans la recension interpolée vers la fin du IVe siècle, la place qu'elle devrait avoir si elle avait fait partie du recueil de lettres formé à Smyrne par Polycarpe ou par un autre[4]; elle manque dans les manuscrits qui ont conservé le texte primitif des Épîtres. Il est vrai que cette lacune est le résultat d'une omission volontaire ou accidentelle[5], pro-

1) *Ign. v. Ant.*, p. 110 et suiv., 166, 492. — *Les Évangiles*, p. XXVI.

2) I, p. 424 et suiv.

3) *Ép. aux Phil.*, XIII.

4) Cf. éd. Lightfoot, I. p. 110 et suiv. — Dans la version arménienne qui représente probablement le témoin le plus ancien, l'Épître aux Romains est la septième. Elle vient ainsi avant les épîtres apocryphes, ce qui semble indiquer qu'elle faisait déjà partie de la collection primitive, quand les épîtres apocryphes y furent ajoutées. Cela résulte aussi du fait qu'Eusèbe cite l'Épître aux Romains et les autres indistinctement.

5) *Ibid.*, p. 73 et suiv. — Le ms. de Florence (*Laur.* Pl. LVII, C. 7) s'arrêt

venant sans doute de ce que le texte de cette épître figurait déjà dans les Actes du martyre. Mais cela même confirme la transmission séparée. Toutefois, autant le fait lui-même paraît sérieusement attesté, autant les conclusions que l'on veut en tirer nous semblent mal fondées. De ce que l'Épître aux Romains n'ait pris place dans le *Corpus epistolarum* ignatien qu'après les autres, il ne résulte pas qu'elle n'ait pas pu être composée en même temps. Cette conclusion n'a de valeur, en effet, que si l'on part de cet *a priori* : le recueil des Épîtres d'Ignace a été formé par Polycarpe, ou par le pseudo-Polycarpe, et transmis de génération en génération, tel que celui-ci l'avait envoyé aux chrétiens de Philippes. Or, cette assertion manque de preuves à l'appui. Admettons même que les lettres d'Ignace envoyées aux Philippiens sur leur demande, aient formé un *corpus epistolarum* dont la composition n'ait plus varié jusqu'à l'adjonction des lettres interpolées du IVe siècle. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Épître aux Romains n'y figurât point. Polycarpe écrit aux Philippiens : « Nous vous envoyons les épîtres qu'Ignace nous a envoyées et d'autres, pour autant que nous les avons chez nous. » Il admet implicitement qu'Ignace a encore écrit d'autres lettres dont il ne possède pas le texte. L'Épître aux Romains n'offrait aucun intérêt pour les chrétiens de Smyrne ou des églises asiatiques, puisqu'elle avait pour but de persuader aux Romains qu'ils ne fissent aucune démarche pour obtenir la grâce du martyr. Les chrétiens d'Asie n'y pouvaient rien. Il n'y a donc aucune invraisemblance que cette lettre ait été envoyée directement de Smyrne à Rome sans être communiquée aux Smyrniens. Comme elle traitait d'un sujet et d'un ordre de préoccupations tout à fait étrangers aux autres épîtres, elle a répondu à d'autres besoins et

brusquement à la fin d'une page, au milieu d'un mot du chapitre VII de l'Épître aux Tralliens, qui est ici la sixième, les Épîtres aux Smyrniens et à Polycarpe étant les deux premières. Les suivantes sont évidemment perdues. Ce qui le prouve c'est qu'un autre ms., conservé à la Bibliothèque de la Minerva, à Rome (*Casanatensis*, G. v, 14), et copié sur le précédent, s'arrête exactement à la même moitié de mot, non plus à la fin, mais au milieu d'une page, la ligne n'étant pas achevée, alors qu'il y a plusieurs pages blanches à la suite.

n'a été jointe aux autres que plus tard, lorsqu'on a recueilli et groupé les écrits attribués à Ignace, devenu un personnage célèbre.

Si l'Épître aux Romains est seule authentique, on a peine à comprendre que le faussaire de la fin du IIe siècle auquel nous devrions les six autres lettres, ne l'ait ni incorporée à son recueil, ni utilisée dans sa rédaction. M. Renan va jusqu'à soupçonner que celui-ci ne l'aurait pas connue, quoique les citations d'Irénée et du Martyre de Polycarpe attestent combien elle était répandue à l'époque même où il écrivait [1]. Alors, pourquoi aurait-il écrit son dithyrambe en faveur de l'épiscopat sous le nom d'Ignace? Il ne pouvait avoir d'autre raison que de donner plus de prestige à sa thèse en la couvrant de l'autorité d'un martyr ancien et vénéré.

L'indépendance même de l'Épître aux Romains à l'égard des autres me paraît insoutenable. Même si l'on récuse, comme additions postérieures, des passages tels que le chapitre x, où l'auteur dit qu'il écrit d'Éphèse et mentionne ce même Crocus que l'on trouve déjà dans l'Épître aux Éphésiens, ou le chapitre IX où l'auteur demande aux Romains, comme il le fait dans les lettres aux églises d'Asie, une prière d'intercession en faveur de l'Église de Syrie [2], il n'en reste pas moins que l'Épître aux Romains implique le même voyage d'Ignace, d'Antioche à Rome, à travers l'Asie Mineure, qu'elle mentionne une série de lettres adressées par Ignace aux églises; on y retrouve ce même mélange d'humilité hyberbolique et de glorification par le martyre, qui frappe le lecteur des épîtres aux chrétientés asiatiques, et la même appréhension de ne pas être capable d'accomplir jusqu'au bout la haute

1) *Les Évangiles*, p. XXV et XXVIII. — En mentionnant ici le récit du Martyre de Polycarpe comme témoin de l'existence de l'Épître aux Romains vers l'an 160, je reproduis l'argumentation de M. Renan. Je ne crois pas que les expressions semblables ou analogues, relevées dans les deux documents, soient empruntées à l'Épître aux Romains. C'est pour cela que je n'ai pas admis le Martyre de Polycarpe parmi les textes qui attestent l'existence des Épîtres ignatiennes au IIe siècle.

2) *Ép. aux Rom.*, VIII et IX; cf. *Éph.*, XXI; *Magn.*, XIV; *Trall.*, XIII. — Voir aussi *Philad.*, X; *Smyrn.*, XI; *Polyc.*, VII.

destinée à laquelle l'auteur est appelé[1]. Si toutes ces lettres ne sont pas du même rédacteur, l'auteur des unes a certainement connu l'autre.

Mais là ne se bornent pas les analogies. L'auteur de l'Épître aux Romains ne combat pas le docétisme; c'est vrai et cela s'explique aisément, puisqu'il écrit à une église qu'il ne connaît pas encore, dont il ignore les controverses intérieures et où il semble, d'ailleurs, que le gnosticisme docète a pénétré plus tard que dans les communautés asiatiques. Mais sa théologie est la même que dans le groupe des six Épîtres; c'est la même doctrine paulinienne exaltée, le même réalisme dans l'insistance sur la vie humaine et la mort véritable du Christ, la même thèse à défaut des mêmes adversaires[2]. Il y a dans l'Épître aux Romains un souffle et une énergie sombre qui manquent aux autres épîtres: c'est vrai; on avouera que le sujet y prête. Cet entraînement de soi-même au martyre, cet épanchement des préoccupations ardentes qui hantent l'esprit du condamné, portent plus à l'éloquence que le souci du bon ordre dans les communautés ou la réfutation de fausses doctrines. Mais ne trouvons-nous pas dans cette lettre le même style incorrect, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacolouthes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des sentiments qui distinguent les six Épîtres[3]?

1) *Ép. aux Rom.*, II et V; cf. *Éph.*, I; XXI; *Smyrn.*, XI. — *Rom.*, IV. — *Rom.*, I; IV; V; IX; cf. *Éph.*, I; III; VIII; XI; XXI; *Magn.*, I; IX; XIV; *Trall.*, IV; XII; XIII; *Philad.*, V; *Smyrn.*, XI.

2) *Ép. aux Rom.*, III; IV; V; VI; VII; IX: même insistance sur la chair et le sang du Christ, sur la descendance de David. Mêmes expressions paulinienne, exagérées par antidocétisme: τὸ πάθος τοῦ Θεοῦ μου (ch. VI) et ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (ch. III). Même doctrine de la γνωμὴ Θεοῦ (ch. VIII; cf. *Éph.*, III; *Smyrn.*, VI; *Polyc.*, VIII), avec le sens de « volonté » ou « commandement » de Dieu, à la fois abstraite en Dieu et concrète en Jésus-Christ. Voir aussi l'opposition, toute conforme à la métaphysique des six Épîtres, de λόγος et φωνὴ (M. Zahn maintient le texte ἠχώ).

3) *Ép. aux Rom.*, Suscription (même abus des adjectifs composés avec ἄξιος); II (ἔσομαι φωνή, métaphore obscure); III (εὑρεθῆναι εἰς δύσιν); IV (σῖτός εἰμι, etc.; comparez l'antithèse de ce chapitre avec *Éph.*, XII; usage du mot χριστιανισμός

La contradiction signalée entre l'Épître aux Romains et les autres n'a aucune importance, à supposer même qu'elle soit réelle. Ici encore nous prenons l'auteur en flagrant délit d'exagération. « J'écris à toutes les églises, lisons-nous, au chapitre IV, et je leur mande à toutes que je meurs de mon plein gré pour la cause de Dieu, si du moins vous ne m'en empêchez pas. » L'expression « toutes les églises » est une hyperbole évidente. Il n'est pas nécessaire de s'y arrêter [1]. Ce qui paraît plus grave, c'est que les six épîtres ne renferment pas de passages correspondants ; on en conclut qu'Ignace n'a pas pu les écrire. Il semble qu'il y ait là une erreur d'interprétation. Les mots ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε « si du moins vous ne m'en empêchez pas » sont une restriction au verbe ἀποθνήσκω et non pas à toute la phrase. Ignace n'entend pas dire aux Romains qu'il a écrit à toutes les églises : « Je mourrai pour Dieu, à moins que les Romains ne m'en empêchent », mais, après leur avoir annoncé qu'il a communiqué aux églises sa mort prochaine, il ajoute « si du moins vous ne m'en empêchez pas ». C'est un argument à l'adresse des chrétiens de Rome pour leur persuader de ne pas chercher à lui épargner le martyre. Que penserait-on de lui si, après avoir écrit de tous côtés qu'il allait mourir pour la sainte cause, il se soustrayait au supplice à la dernière heure ? Or, il est incontestable que dans les autres épîtres Ignace fait allusion à sa mort prochaine, quand il parle de ses chaînes glorieuses et qu'il demande aux églises de le soutenir par leurs prières [2]. Nous cherchons en vain

comme dans les Épîtres aux Magnésiens et aux Philadelphiens); V (exagération : les soldats assimilés aux léopards; la lutte avec les bêtes; construction irrégulière avec ὥσπερ); VI (antithèse du martyre assimilé à la vie et de la grâce du condamné assimilée à la mort); VII (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται; l'eau vive qui parle); VIII (θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε; ellipse et obscurité de la fin); XI (ἔκτρωμα). — L'étude très minutieuse que M. Lightfoot a faite de la terminologie des diverses épîtres, prouve que la langue de l'Épître aux Romains offre les plus étroites analogies avec celle des autres épîtres (I. p. 295 à 312).

1) Dans l'*Ép. à Polycarpe*, nous lisons au ch. VIII : « Comme je n'ai pas pu écrire à toutes les églises à cause de mon départ subit de Troas pour Naples... » d'où l'on pourrait conclure qu'Ignace avait réellement l'intention d'écrire à toutes les églises. Il convient de rapprocher ces deux passages ; l'hyperbole est la même.

2) *Ép. aux Éph.*, XI; XXI; *Magn.*, I; XIV; *Trall.*, IV; XII; *Philad.*, V; *Smyrn.*, IV; XI; *Polyc.*, VII.

la contradiction. Bien loin de voir ici un argument contre l'authenticité des six Épîtres, nous y trouvons plutôt un indice favorable à la communauté d'auteur. Si l'on veut bien admettre que le faussaire auquel on attribue les six Épîtres a certainement connu l'Épître aux Romains, comme nous venons de le montrer, on croira difficilement qu'il n'ait pas fait dans son œuvre apocryphe une part plus large à l'annonce du martyre. Il aurait eu là un excellent moyen pour donner à son œuvre une apparence de légitimation.

L'absence des préoccupations ecclésiastiques, dont les six Épîtres sont toutes pénétrées, semble être la plus grave des objections contre l'identité de l'auteur. C'est ici surtout que le jugement du critique sur la relation entre l'Épître aux Romains et les autres est déterminé par l'opinion qu'il s'est faite de la nature et de la valeur de ces dernières. Si les six Épîtres ne sont, à ses yeux, que des écrits de tendance, des plaidoyers destinés à défendre la cause épiscopale en la mettant sous le patronage d'un glorieux martyr, il aura l'impression très nette que l'Épître aux Romains ne peut pas être du même auteur, parce qu'elle est tout à fait étrangère à l'ordre de préoccupations qui hante l'esprit du faussaire et qui, seul, l'a poussé à écrire. Mais si les six Épîtres nous apparaissent, au contraire, comme des écrits de circonstance, inspirés à un chrétien autoritaire et exalté par la situation ecclésiastique des communautés auxquelles il s'adresse, il n'y a plus de motif pour vouloir que tous ses autres écrits soient consacrés au même but. On comprend dès lors sans aucune difficulté que la différence des destinataires ait entraîné une différence complète des sujets traités. En écrivant aux communautés grecques d'Asie, Ignace insiste vivement sur la discipline et l'ordre ecclésiastique ; c'est, sans doute, que ces communautés ont besoin d'être rappelées à l'ordre. En écrivant aux chrétiens de Rome, Ignace leur parle d'une question personnelle qui lui tient fort à cœur. On ne voit pas pourquoi il aurait dû leur adresser en même temps des admonestations disciplinaires. Il ne connaît pas encore cette communauté de Rome, il n'a pas conféré avec ses représentants comme il a fait à Smyrne avec les

délégués des églises d'Asie. D'ailleurs, la période d'agitation gnostique n'est pas encore ouverte à Rome et les profondes divisions qu'elle fera naître, ne se sont pas encore produites. Est-il même bien certain que l'unité épiscopale fût déjà établie à Rome au commencement du IIe siècle? A notre avis c'est extrêmement douteux[1].

Sans aborder d'aussi grosses questions, il suffit de constater que les particularités distinctives de l'Épître aux Romains s'expliquent aisément dans l'hypothèse de l'authenticité des six Épîtres, tandis que les rapports de cette épître avec les autres deviennent inexplicables dans l'hypothèse contraire.

VIII

La solution préconisée par M. Harnack, pour concilier l'authenticité du témoignage d'Ignace avec les conclusions historiques tirées de tous les autres documents du IIe siècle, est très séduisante en théorie, mais elle offre un caractère trop artificiel pour qu'on puisse l'adopter sans autres preuves. Il est vrai que dans les successions épiscopales d'Antioche, telles que les donne la Chronique d'Eusèbe, les dix premiers noms de la liste, jusqu'à Philetus, contemporain de l'évêque de Rome, Calliste, sont en général assignés à une date qui est de quatre ans postérieure à la date de l'évêque de Rome correspondant, tandis que pour les neuf derniers, la date de leur accession au siège d'Antioche précède en général d'une année l'accession de l'évêque de Rome parallèle. M. Harnack en conclut que cette chronologie est arbitraire, qu'Eusèbe, s'en référant peut-être pour la première partie de la liste aux données de Jules Africain, a simplement disposé le noms d'évêques transmis par la tradition, suivant un schématisme inspiré par les successions épiscopales du siège romain, et que, par conséquent, ses indications chronologiques sont dénuées de valeur sur ce point. En outre, Eusèbe ne mentionne que quatre évêques d'Antioche pendant les soixante-dix-

1) Je me réserve de revenir ailleurs sur cette question.

huit ans qui s'écoulent de l'an 107, date de la mort d'Ignace, à l'an 185, date probable de la mort de Théophile. M. Harnack, se fondant sur les analogies des successions épiscopales à Rome et à Alexandrie, estime qu'une période aussi longue comporte plus de quatre carrières épiscopales normales. En prenant une moyenne de douze ans pour chaque épiscopat, soit quarante-huit ans pour les quatre, on est amené à placer l'avènement du premier, Héron, et par conséquent la mort de son prédécesseur, Ignace, aux environs de l'an 138.

Même en admettant l'exactitude de ces observations, il y aurait beaucoup à reprendre aux conclusions qu'en tire M. Harnack. Établir la possibilité d'une combinaison chronologique n'équivaut pas à en démontrer la vérité. Or, il n'y a aucun fait, aucun témoignage positif à l'appui de son hypothèse. Mais il y a plus. Le schématisme découvert par l'ingénieux historien n'est pas aussi régulier qu'il le faudrait, pour que l'on puisse y reconnaître le principe dont Eusèbe s'est inspiré en fixant la chronologie des évêques d'Antioche. La fréquence de l'intervalle de quatre ans entre l'avènement de ces évêques et celui de leurs collègues romains s'explique, d'une façon plus naturelle, semble-t-il, par l'hypothèse que les documents où Eusèbe a puisé ses renseignements, comportaient une chronologie par olympiades et qu'en transposant leurs données chronologiques en années de l'ère d'Abraham, il a régulièrement adopté la même année de chaque olympiade comme terme correspondant, excepté dans les cas où un renseignement d'origine différente lui permettait de déterminer plus exactement à laquelle des quatre années de l'olympiade il devait donner la préférence. Les exceptions au principe s'expliquent mieux ainsi. M. Lightfoot qui a soumis le savant travail de M. Harnack à une critique très minutieuse [1], a fort bien montré tout ce qu'il y a d'arbitraire dans l'application du principe de la durée moyenne d'une charge publique aux données de la chronologie. De ce que la durée moyenne d'un épiscopat à Rome ou à Alexandrie, au IIe siècle, a été de douze ans

1) *Op. cit.*, II, p. 452 et suiv.

environ, il n'est pas permis de conclure qu'il a dû en être de même à Antioche. Eusèbe place la mort de Théophile, évêque d'Antioche, en 177, non en 185 [1]; il signale le martyre d'Ignace à la suite de la dixième année de Trajan, en 107, sans préciser autrement. En distribuant la période de soixante-dix ans, comprise entre ces deux dates, sur quatre évêques successifs, nous obtenons une moyenne de dix-sept ans et demi pour chacun d'eux. Personne ne peut soutenir que ce soit là une durée anormale. D'ailleurs, il serait aussi légitime de conclure à l'omission d'un nom dans la liste des évêques que de supposer que l'avènement de Héron, le premier de ces quatre directeurs de la communauté d'Antioche, a été antidaté de vingt ans, afin de pouvoir conserver à son prédécesseur Ignace la qualité de disciple immédiat des apôtres. La conclusion adoptée par M. Harnack, de préférence à toutes les autres qui ne seraient ni plus ni moins vraisemblables, est trop manifestement inspirée par le désir de ramener le martyre de l'évêque Ignace à une date, où les théories épiscopalistes des Lettres que nous avons de lui soient en désaccord moins flagrant avec les idées de la chrétienté ambiante.

Non seulement elle est dépourvue de preuves, mais encore elle est inconciliable avec la seule donnée tant soit peu ferme que nous rencontrons dans l'ensemble des traditions relatives à Ignace. Si l'on adopte les calculs de M. Harnack, en effet, Ignace aurait subi le martyre sous le règne d'Adrien (117-138) ou même au début du principat d'Antonin le Pieux. Or, s'il est un fait sur lequel toute l'antiquité chrétienne soit d'accord dans l'histoire d'Ignace, c'est que sa condamnation et son supplice eurent lieu sous Trajan. Le seul auteur, à ma connaissance, qui assigne cet événement au règne d'Adrien, est un certain Jean, dit Madabbar,

1) Théophile d'Antioche mourut certainement quelques années plus tard que 177, puisqu'il cite la Chronologie de Chryseros (*Ad Autol.*, III, 27) qui allait jusqu'à la mort de Marc Aurèle. Il écrivait donc encore au commencement du règne de Commode. Cela prouve que les dates données par Eusèbe ne sont pas d'une exactitude absolue, même pour des évêques importants et connus de la fin du IIe siècle. Mais pour apprécier à sa juste valeur le raisonnement de M. Harnack, il faut considérer la date acceptée par Eusèbe et non la date rectifiée.

évêque de Nikiou[1]. Mais cet auteur, dénué de toute espèce de sens critique, confond évidemment Adrien et Trajan, puisqu'il présente Adrien comme successeur de Nerva. A moins de repousser entièrement la tradition relative à Ignace, il faut admettre qu'il mourut martyr sous le règne de Trajan.

L'hypothèse de M. Harnack devait être examinée avec soin, car, dans l'histoire des origines de l'épiscopat, la valeur du témoignage d'Ignace n'est plus la même si ses Épîtres datent de l'an 140 environ, que si elles sont du premier quart du IIe siècle. Mais il nous importe peu au point de vue où nous l'étudions, et qui est, à dire vrai, le seul réellement intéressant pour l'histoire de l'Église, qu'il soit mort en 107 ou en 115 ou en toute autre année de la seconde partie du règne de Trajan. Les longues et minutieuses discussions pour fixer exactement l'année et le jour du martyre ne peuvent pas aboutir, parce qu'elles portent sur un problème dont les données sont incertaines ou contradictoires. Eusèbe lui-même ne semble pas avoir eu de renseignements exacts à ce sujet. Dans sa Chronique il groupe sous l'année 2123 d'Abraham, qui est la dixième année de Trajan, c'est-à-dire au milieu du règne de ce prince, les diverses persécutions contre les chrétiens dont il a connaissance à cette époque, l'exécution de Syméon, fils de Cléopas, évêque de Jérusalem, celle d'Ignace, évêque d'Antioche, et les condamnations prononcées par Pline le Jeune contre les chrétiens « d'une certaine province » (*cujusdam provinciæ*). On voit combien cette notice manque de précision. Néanmoins il est fort probable que la tradition ultérieure, notamment celle des divers Actes du martyre, qui s'accordent sur l'an 9 de Trajan, n'a pas d'autre origine. La version différente conservée par le chronographe du VIe siècle, Jean Malala, qui mentionne le martyre d'Ignace après le tremblement de terre de l'an 115 à Antioche[2], a quelque chose de plus séduisant, parce

1) Cf. Lightfoot, *op. cit.*, II, p. 446. La Chronique de Jean de Nikiou ou Jean Madabbar date de la fin du VIIe siècle. L'original est perdu. Il en existe une traduction éthiopienne, faite d'après l'arabe, dans les mss. de la Bibliothèque nationale et du British Museum.

2) *Chronographia* (éd. de Bonn), XI, p. 275 et 276. Le texte est reproduit

qu'elle fait coïncider les poursuites avec un séjour prolongé de l'empereur Trajan dans la capitale syrienne et qu'elle permet de rattacher la persécution à l'une de ces catastrophes qui allumèrent mainte fois les colères de la foule païenne contre les chrétiens. Mais Jean Malala, tout syrien qu'il soit, et pour bien informé qu'il ait pu être des traditions de son pays, est un historien trop inexact pour que son témoignage, d'ailleurs bien tardif, puisse être admis comme décisif. Il vaut mieux suspendre son jugement que de se prononcer d'après des documents d'une valeur aussi douteuse.

A plus forte raison ne faut-il pas songer à retrouver le jour du martyre. Les diverses traditions grecques et latines sont ici en désaccord formel. Il y a eu enchevêtrement et confusion des dates de la condamnation, de l'exécution et de la translation, légendaire ou réelle, des reliques d'Ignace. Nous renvoyons à la minutieuse discussion de M. Lightfoot les lecteurs désireux de se livrer à une étude approfondie sur cette question [1]. Toute l'érudition déployée à ce propos ne parvient pas à combler les lacunes ou à concilier les contradictions des textes. Pour nous, les Épîtres d'Ignace datent de la seconde moitié du règne de Trajan, c'est-à-dire de la période comprise entre l'an 107 et l'an 118, sans que nous puissions préciser davantage.

(*A suivre*) JEAN RÉVILLE.

par M. Lightfoot (*op. cit.*, I, p. 63). Voir la discussion du témoignage de Jean Malala par M. *L.*, II, p. 436 et suiv. Le savant éditeur met quelque passion à repousser ce témoignage. Si l'on admet, en effet, qu'il est exact, il en résulterait qu'Ignace a subi le martyre à Antioche, non à Rome, et par conséquent les Épîtres seraient inauthentiques, puisqu'elles nous présentent Ignace durant sa transportation à Rome. Telle a été la thèse soutenue par M. Volkmar de Zurich. Il est certain que les arguments en faveur de l'authenticité des Épîtres ont infiniment plus de poids que le témoignage de Jean Malala. Mais il n'y aurait rien d'étrange à ce que cet auteur ait recueilli, dans la masse des traditions qu'il compile sans aucun esprit critique, quelques éléments de vérité conservés dans la tradition locale au milieu de nombreuses légendes.

1) *Op. cit.*, II, 418 et suiv.

LES ORIGINES DU TAOÏSME

Lorsqu'apparaît dans l'histoire un de ces brillants météores qui éclairent d'un jour exceptionnel la marche de l'humanité, on lui fait le plus souvent honneur de la somme totale de lumière dont le monde a été inondé au moment de son apparition. C'est du moins la tendance de l'esprit populaire d'agir de la sorte : pour une découverte, pour une innovation, il lui faut une étiquette; et il est bien rare qu'il n'attribue pas à un seul homme la formule entière d'une idée nouvelle. L'esprit scientifique est moins rapide dans ses conclusions : il estime de son devoir de remonter le cours des âges, d'interroger les siècles et de s'enquérir si un travail bien plutôt collectif qu'individuel n'a pas rendu possible l'éclosion d'une doctrine dont le germe était depuis longtemps semé. C'est de cette manière que la science se préoccupe utilement des questions d'origine. Le résultat de ses recherches est presque toujours de constater qu'une œuvre considérable de pensée n'est jamais accomplie sans le concours de nombreux collaborateurs.

Le philosophe Lao-tse a certainement été un de ces brillants météores, et son apparition semble d'autant plus extraordinaire que, malgré bien des savantes investigations, il n'a guère paru possible, jusqu'à ce jour, de lui reconnaître des devanciers.

Les Chinois, tout au moins ceux qui appartiennent à l'École confucéiste des Lettrés, considèrent ce philosophe comme l'initiateur du taoïsme. A peu près contemporain du bouddha Çâkya-Mouni, on a supposé qu'il avait eu connaissance du premier essor du bouddhisme indien. Ses fonctions d'archiviste de la

Cour fournissaient un argument en faveur de cette hypothèse. Les souverains de la dynastie régnante des Tcheou avaient, en effet, pendant longtemps établi leur résidence dans la province de Chen-si, à l'ouest de la Chine, du côté de l'Inde; et on en concluait à l'existence de relations effectives entre les deux pays. Il devait, en outre, se trouver, dans la bibliothèque royale, quelques récits du fameux voyage de Mouwang dans les contrées énigmatiques de l'Occident lointain[1].

De telles suppositions, malgré leur ingéniosité, sont fort insuffisantes. La distance du Chen-si à l'Himâlaya est bien considérable, surtout si l'on tient compte des faibles moyens de locomotion dont on disposait à cette époque. Rien ne nous autorise à croire que des rapports réguliers aient même été déjà établis entre l'Inde et la province chinoise du Sse-tchouen, qui était bien plus rapprochée du Tibet et des pays Birmans que celle du Chen-si. Quant au voyage de Mou-wang à la montagne mystérieuse de Kouen-lun, il ne nous apparaît jusqu'à présent que comme une légende, sinon comme une entreprise absolument dépourvue de réalité.

Plusieurs anciens missionnaires ont cru trouver à leur tour, dans les récits des tao-sse, prétendus sectateurs de la doctrine de Lao-tse, des réminiscences de la *Bible*[2], et même la preuve que Dieu avait accordé aux habitants du Céleste-Empire une sorte de révélation anticipée[3]. Abel-Rémusat a fait plus : il n'a pas hésité à reconnaître la présence du mot *Jéhovah* dans trois syllabes du *Tao-teh King*[4]. L'opinion des savants missionnaires de Péking, en tête desquels il convient de citer le P. Prémare, partisan de l'origine biblique de certaines traditions taosséistes, a été combattue avec succès par d'autres membres éminents du clergé catholique, notamment par les PP. Régis, Lacharme et Visdelou. Quant à l'identification de trois signes chinois du Livre de la Voie et de la Vertu avec le nom hébreu de Jéhovah,

1) Pauthier, *Chine*, p. 113.
2) *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 107.
3) Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Introd., p. IV.
4) Abel-Rémusat, *Mémoire sur Lao-tseu*, p. 42.

elle a été contestée par Stanislas Julien[1]; et, depuis lors, aucun orientaliste sérieux n'a plus cherché à soutenir de nouveau la vraisemblance d'une pareille supposition[2].

Le fait souvent rapporté que Lao-tse a été le contemporain de Pythagore[3], s'il ouvre le champ à de curieuses hypothèses, ne nous autorise pas davantage à assigner une origine étrangère aux doctrines de l'illustre contemporain de Confucius.

Faut-il maintenant conclure de l'absence d'indices positifs sur les relations supposées entre le pays des Tcheou et le reste du monde, que Lao-tse a créé de toutes pièces, sans y avoir été conduit par aucun travail intellectuel antérieur, les étonnantes théories spéculatives auxquelles on a donné son nom? Ou bien peut-on découvrir, dans les plus anciens livres de la Chine, des précédents qui expliquent la manifestation, au VIIe siècle avant notre ère, de ce génie tout à la fois profond, bizarre et original? Telle est la question qui se pose avant toute autre, lorsqu'on aborde l'étude du Taoïsme et de ses origines.

Il m'a toujours paru que le *Tao-teh King*, malgré de fâcheuses obscurités et d'apparentes contradictions, reposait sur un ensemble trop complexe d'aperçus philosophiques pour qu'il soit vraisemblable de l'attribuer au labeur d'un seul homme. Le système de Lao-tse témoigne en effet d'une puissance de conception qu'on chercherait en vain dans l'enseignement de Confucius qui vivait cependant à la même époque et dans le même milieu. Les Taoïstes, dans leurs luttes avec les Lettrés, n'ont pas omis de faire valoir cette supériorité de leur maître[4], et les savants du monde occidental ont, pour la plupart, ratifié cette appréciation. L'hypothèse suivant laquelle Lao-tse aurait eu des précurseurs est donc vraisemblable, mais elle a besoin d'être démontrée. Malheureusement les textes qui constituent la littérature précon-

1) *Libr. cit.*, Introd., pp. VI-VIII.

2) Voy. cependant M. J. Edkins, dans la *China Review*, 1884-85, p. 12.

3) On rapporte que Pythagore naquit à Samos vers 608 avant notre ère, ou, suivant d'autres autorités, en 572. La date de sa mort est également incertaine: on la fixe tantôt à l'an 509, tantôt à l'an 472.

4) Chantepie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. I, p. 251.

fucéiste sont fort rares et bien des doutes subsistent encore au sujet des interpolations qui ont pu être introduites dans ceux dont l'authenticité est généralement reconnue. Les progrès des études sinologiques commencent à peine à projeter de faibles lueurs sur ce problème en apparence inextricable de critique philosophique et religieuse. C'est seulement par l'étude de l'état de la civilisation chinoise dans la haute antiquité et par la lecture de quelques philosophes taoïstes antérieurs à notre ère, dont il n'existe pas encore de traduction européenne, qu'il sera possible d'entrevoir comment ont pu se produire en Chine, les conceptions en apparence si primesautières du fondateur de la grande école du Tao.

La Chine antérieure au VIIe siècle avant notre ère ne nous est connue jusqu'à présent que par les ouvrages de Confucius, ou du moins par les livres antiques dont il ne nous a transmis le texte qu'après lui avoir fait subir de regrettables mutilations. Le célèbre moraliste de Lou, on le sait, n'hésita pas à supprimer dans ces livres ce qui lui semblait de nature à corrompre l'esprit public et, sans doute aussi, ce qui s'accordait mal avec les principes qu'il avait à cœur de répandre parmi ses compatriotes. On rapporte, par exemple que, sur plus de trois mille pièces de vers recueillies dans ses voyages et surtout dans les archives royales des Tcheou, Confucius n'en conserva qu'un dixième[1]. Des doutes ont été soulevés, il est vrai, par un savant sinologue anglais, sur l'exactitude de cette déclaration énoncée en termes formels par le grand historiographe Sse-ma Tsièn, dans ses « Mémoires » que l'on considère avec raison comme une des sources les plus sûres de l'histoire ancienne de la Chine. Le même sinologue repousse également le témoignage du célèbre analyste Ngeou Yang-sieou qui, à son tour, n'a pas hésité à écrire que le travail d'expurgation de Confucius n'avait pas seulement porté sur des suppressions de stances de vers, mais qu'il avait même consisté dans des changements de mots ou de caractères.

Des déclarations empruntées à de pareilles sources ne sont pas

1) Sse-ma Tsièn, *Sse-ki*, liv. XLVII. p. 21.

de celles qu'on ébranle aisément ; et l'affirmation de l'illustre écrivain, qualifié par les sinologues du titre « d'Hérodote de la Chine», pèsera toujours d'un grand poids sur le verdict de l'érudition, au sujet des origines et du mode de composition du *Chi King*[1].

L'ouvrage qu'on appelle communément en Europe le « Livre sacré des Annales » ou la « Bible des Chinois », n'a pas été plus heureux. Le P. Amiot a fort bien remarqué qu'en le publiant on avait eu bien moins l'intention de transmettre à la postérité un livre d'histoire qu'un recueil de maximes réunies dans un intérêt gouvernemental. Les documents qui ont servi à le composer n'avaient évidemment pas ce caractère ; mais on a transformé de parti pris ce qui était primitivement un corps d'annales en un véritable traité d'économie politique. Pour parvenir à ce résultat, Confucius dut réduire de moitié le texte du *Chou King* qui se composait de cent chapitres, afin de n'y comprendre que les choses qui pouvaient servir aux intérêts de sa propagande [2].

Les livres publiés par l'École dite des Lettrés, étant à peu près les seuls qui soient parvenus jusqu'à nous dans des conditions satisfaisantes d'authenticité [3], on comprend combien il est difficile de connaître l'état intellectuel de la Chine primitive, dont ils ne nous font envisager qu'une seule face. Cependant tout espoir de projeter la lumière sur l'évolution philosophique et religieuse de la haute antiquité chinoise n'est pas absolument perdu ; et bien que Confucius se soit attaché à faire disparaître jusqu'à la moindre allusion au Taoïsme, la lecture même de ses propres ouvrages nous révèle des traces de croyances bien différentes de

1) Voy. M. J. Legge, dans ses *Chinese Classics*, t. IV, part. I, p. 2; cf. *Mémoires concernant les Chinois*, par les missionnaires de Péking, t. VIII, p. 193.

1) Le P. Amiot, dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. II, pp. 62 et 6 5 — La version tartare du *Chou-king* faite par l'empereur Kien-loung est intitulée *Dasan-i bitkhé*, c'est-à-dire « le Livre du *Gouvernement* ».

3) Les Chinois possèdent un assez grand nombre d'ouvrages qui sont donnés comme des productions littéraires et philosophiques des temps antérieurs à Confucius; mais la plupart d'entre eux sont des écrits apocryphes qui n'ont parfois de véritablement ancien que le titre, de sorte qu'il est bien difficile de reconnaître ceux où ont pu se conserver des échos de traditions populaires anciennes et d'ailleurs perdues.

celles qu'on peut rattacher à l'ensemble de la doctrine préconisée par les *King*. Ce sont ces croyances qui, de plus en plus discréditées dans les classes supérieures de la nation, avaient sans doute provoqué la réaction dont le *Tao-teh King* nous donne un si remarquable exemple.

Bien que nous manquions encore de preuves suffisantes pour l'établir d'une manière définitive, il y a lieu de croire qu'il existait en Chine, avant le siècle de Lao-tse, une véritable littérature taoïste. Les écrits des successeurs immédiats de ce philosophe, ceux de Lieh Yu-keou et de Tchouang-tcheou en particulier, renferment des citations d'anciens auteurs qui professaient évidemment des opinions subversives aux yeux des partisans de la doctrine de Confucius. Les passages cités de ces auteurs sont peut-être par fois apocryphes ; mais il est probable qu'ils renferment des idées très répandues chez les Chinois des premières dynasties [1]. Tandis que les Confucéistes venaient soutenir les avantages du principe autoritaire, de la hiérarchisation de la société, de la réglementation rigoureuse de la famille, des mœurs, et tout particulièrement du cérémonial et de la politesse, la réaction taoïste leur opposait l'esprit de réforme avec une tendance assez marquée vers le scepticisme [2]. Les écrits des continuateurs de Lao-tse sont émaillés de fines ironies, de critiques mordantes qui démontrent leur caractère indépendant et parfois même un peu révolutionnaire. Tandis que Confucius et ses disciples pouvaient exprimer librement leur pensée, on sent que les successeurs de Lao-tse étaient guindés pour énoncer la leur. Les anciens taoïstes n'ont évidemment pu vivre, en présence de leurs puissants rivaux, que parce qu'ils comptaient de nombreux appuis dans le peuple.

C'est donc par la critique de certains passage des *King* et par

1) On rapporte qu'il existait encore en Chine, dans le siècle qui suivit celui de Confucius, des livres de la haute antiquité où était enseignée la doctrine du *Ta Tao* ou de la « Grande Voie ». Le philosophe taoïste Tchouang-tse prétend les avoir vus. (*Mémoires concernant les Chinois*, t. IX, p. 290.)

2) Voyez, à ce sujet, les vues ingénieuses de M. Ernst Faber, dans la *China Review* de 1884-85, p. 233, 239 et *pass.*

l'examen d'un petit nombre de fragments d'anciens écrit taoïstes mentionnés par les successeurs immédiats de Lao-tse, qu'on pourra se former d'abord une idée de la religion populaire des premiers Chinois, et subsidiairement du mouvement de protestantisme religieux qui devait préparer l'éclosion de la philosophie du *Tao-teh King*.

Malgré les efforts de Confucius pour effacer les vestiges de la vieille religion chinoise, et plus encore ceux de la réaction taoïste, il est facile de reconnaître d'une part que les cinq *King* proprement dits n'appartiennent pas à un seul et même courant d'idées, et de l'autre qu'il a été impossible à leur compilateur de cacher une foule de particularités qui trahissent l'existence, chez les Chinois primitifs, d'un vaste polythéisme [1].

Un des cinq *King*, tout au moins, le *Yih King* ou « Livre des Transformations », en dépit des incertitudes qui subsistent sur sa provenance, sa nature et son contenu, semble appartenir à un système moral et religieux très distinct de celui de Confucius. On rapporte que ce livre échappa au décret incendiaire rendu par l'empereur Chi Hoang-ti, sur la proposition de son ministre Li-sse, parce qu'il servait à l'enseignement de la magie, fort en honneur à cette époque. Il est probable aussi qu'il a été sauvegardé de la destruction, par ce fait qu'il se rattachait, dans une certaine mesure, à la doctrine taoïste devenue celle de l'État, sous la courte mais mémorable dynastie des Tsin [2].

Le *Yih-King* est obscur, — je pourrais presque dire inintelligible, — pour les Chinois aussi bien que pour les Européens. La

1) M. Edkins a remarqué qu'un certain nombre d'idées considérées comme taoïstes se rencontraient également dans l'œuvre de Confucius (*China Review*, 1884-85, p. 11). La plupart de ces idées me semblent appartenir au travail intellectuel primitif qui devait produire par la suite la doctrine renfermée dans le *Tao-teh King*; et si on les rencontre dans les ouvrages publiés par Confucius, c'est parce qu'il était à peu près impossible à ce célèbre moraliste de ne pas y laisser transpirer quelques-unes des notions philosophiques et religieuses qui étaient celles d'une grande partie du peuple chinois à l'époque de ses prédications.

2) Plusieurs commentaires du *Yih King* ont été classés parmi les livres taoïstes dans le Catalogue de la Bibliothèque impériale de Péking. (Voy. *Sse-kou tsiouen-chou kien-ming mouh-loh*, liv. XIV, p. 64-65.)

signification primitive de ses trigrammes, où l'on veut découvrir des préceptes de philosophie morale et pratique, a été plusieurs fois perdue, et la manière dont les plus anciens commentateurs les ont expliqués, laisse du doute dans l'esprit des savants indigènes comme dans celui des orientalistes. Le peu que nous pouvons comprendre de ce livre bizarre et énigmatique suffit sans doute pour lui assigner une origine différente de celle des autres *King*, mais ne nous en dit point assez pour établir qu'il renferme des affinités certaines avec les théories fondamentales du Taoïsme, ou du moins du Taoïsme tel qu'il nous apparaît avec le livre de Lao-tse.

Ce que nous savons de l'ancienne religion polythéiste de la Chine est, d'autre part, trop rudimentaire pour que nous puissions y trouver la preuve de l'hypothèse relative à des précurseurs de Lao-tse. Il semble toutefois que l'étude de cette religion, en nous faisant connaître l'état intellectuel des premiers Chinois, nous prépare avantageusement à envisager sous son véritable jour le sujet qui nous occupe. Et nous pouvons, je crois, espérer des résultats de cette étude, à la condition de parvenir à dégager le polythéisme originaire de la Chine des superfétations modernes qui sont l'œuvre des taossé. Un tel travail d'élagation est des plus délicats, je le reconnais. Il semble que les prétendus sectateurs de la philosophie de Lao-tse ont tout fait pour en altérer le caractère original et pour introduire dans leurs habitudes religieuses une multiplicité de pratiques et d'objets d'adoration à la fois sans logique, sans mesure et sans connexité réelle avec le véritable Taoïsme [1].

Le mythe de *Pan-kou*, par exemple, qu'un savant orientaliste a cru pouvoir identifier avec celui du *Manou* indien [2], a été mis au lieu et place du *Tao* sous les Han orientaux, c'est-à-dire de 56 à 220 ans après notre ère. Il n'en est question ni dans les « Mémoires» de Sse-ma Tsièn, ni dans les autres historiens officiels. On ne saurait donc le considérer — du moins dans la forme sous laquelle

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173.
2) Pauthier, *Chine*, p. 22.

les auteurs indigènes nous le représentent — comme une tradition authentique de la Chine primitive. Il n'est cependant pas impossible que ce mythe ait été emprunté à des sources anciennes. Un auteur de la dynastie des Soung, nommé Lo-pi, en parle au début de son ouvrage intitulé *Lou-chi* [1]; mais cet ouvrage, malgré une certaine célébrité dont il jouit en Chine, n'a de valeur historique que dans de très rares endroits, et il convient de le considérer comme un écho des légendes malsaines recueillies longtemps après la mort de Lao-tse par les écrivains taosséistes. Dans le passage en question, Lo-pi présente d'abord un récit de la création conçu d'après un système cosmogonique dont on rencontre des traces le *Yih-king*, et qui pourrait bien appartenir à la période évolutive durant laquelle les Chinois ont essayé de donner un corps à leurs premières conceptions religieuses. Ce système, où l'on voit combinées les transformations successives du *Taï-yih* ou Grande Unité initiatrice et originelle avec le dualisme du *Yin* et du *Yang*, ou principes femelle et mâle, se retrouve exposé tout au long dans le livre du philosophe Lieh-tse. Des métamorphoses de la Grande Unité dérive la Substance universelle, en partie subtile, en partie pesante. La partie subtile, par sa pureté et sa légèreté, s'élève et forme le Ciel; la partie lourde, par son impureté et sa pesanteur, tombe et forme la Terre; de leur essence, produite dans des conditions harmonieuses, naît l'homme, qui complète ainsi la *San-tsaï* ou Série Trinitaire des éléments constitutifs de la création [2].

Si l'on peut trouver dans le mythe de Pan-kou quelques linéaments qui le rattachent à la religion des anciens Chinois, il appartient évidemment à un courant d'idées tout autre que celui dont le *Chang-ti* est la plus haute expression divinisée. On sait que, dans ces mots Chang-ti, qui signifient « Suprême souverain », plusieurs sinologues ont vu la personnification du monothéisme de la Chine primitive ; mais il reste à cet égard bien des incertitudes

1) Lo-pi désigne *Pan-kou* sous le nom de *Hoën-tun chi* « l'Être chaotique (*Lou-chi*, liv. I).

2) Lo-pi, *Lou-chi*, sect. Sien-ki, liv. I; Lieh-tse, *Tchoung-yu tchin King*, liv. I, p. 3 et suiv.

que les longues et savantes disputes des orientalistes ne sont pas parvenues à faire disparaître. La voix autorisée d'un éminent missionnaire américain rend légitimes toutes les hésitations et toutes les réserves : « Il y a de fortes raisons, dit Wells-Williams, pour croire que les premiers souverains chinois adoraient les esprits de leurs ancêtres déifiés sous le nom de *Chang-ti*, et qu'ils leur adressaient des prières pour être secondés. Un *chang-ti* était suffisant comme gardien de l'Empire et se perpétuait de dynastie en dynastie, quelle que fût la famille qui occupât le trône. Des pouvoirs sans limite lui étaient assignés, tandis que le souverain régnant voulait réunir dans ses dévotions et ses sacrifices tous ses prédécesseurs dont il désirait le concours. L'idée comprend, en conséquence, beaucoup de monarques qui avaient reçu l'apothéose; et, en leur qualité de gardiens du trône qu'ils avaient occupé pendant un temps, tous ces monarques étaient et sont encore invoqués pour leur appui spirituel par leur héritier jusqu'à ce jour.

« Pour bien saisir le sens de beaucoup de passages du *Chi King* et du *Chou King*, ajoute le savant sinologue américain, il est nécessaire de les lire en donnant une telle explication au mot *Chang-ti*, et aucune autre ne s'y prêterait aussi bien. Il est hors de doute que l'idée radicale du mot *ti* entraîne celle d'un souverain du plus haut rang; mais il n'en faut pas tirer cette conclusion que *Chang-ti* est l'équivalent de « Dieu », et l'on ne saurait traduire par ce terme le « Jéhovah » de la *Bible*, sans s'exposer aux plus sérieuses erreurs [1]. »

S'il reste des doutes, à bien des égards justifiés, sur le monothéisme de la Chine antique, il n'en est pas de même au sujet du polythéisme dont l'existence est établie par plusieurs anciens monuments littéraires de la dynastie des Tcheou, et peut-être même par des écrits qui remontent à des temps encore plus reculés. Ce polythéisme s'est traduit par des déifications en nombre illimité, à partir de l'époque de la dégénérescence du Taoïsme sous l'em-

1) Notice insérée par Wells-Williams, dans son *Syllabic Dictionary of the Chinese language*, au mot *ti*. Cf. Eitel, dans la *China Review*, 1878-1879, p. 390.

pereur Chi Hoang-ti, et probablement un siècle à un siècle et demi avant l'élévation au trône de ce puissant fondateur de la monarchie autocratique en Chine.

Le culte des ancêtres rentre particulièrement dans le cadre de la doctrine confucéiste. Il n'en est pas ainsi du culte des génies, des montagnes, des rivières, des arbres, des plantes, auquel il est fait allusion dans le *Chi King* et dans plusieurs autres livres anciens. Ces génies appartiennent évidemment à la période primitive d'évolution du peuple aux Cheveux-Noirs. La foi dans l'existence d'êtres occultes et surnaturels, doués du pouvoir de punir ou de récompenser les hommes, et même de rompre à leur gré l'ordre établi dans la nature, a été la foi originelle des nations naissantes sous toutes les latitudes.

Les *Chin* ou Génies — qu'il ne faut pas confondre avec les *Siên* ou Immortels, — sont mentionnés dans les *King*; mais on sent qu'il n'y ont conservé une place, d'ailleurs assez modeste, que parce qu'il était impossible de ne tenir aucun compte d'une croyance profondément enracinée dans l'esprit du peuple. Confucius a fait des efforts évidents, et qui ont réussi dans une certaine mesure, pour leur retirer le caractère qu'ils avaient dans la vieille mythologie de ses compatriotes. Le « Génie » de l'École des Lettrés n'est plus la déification d'une force de la nature, comme dans les *Védas*: c'est la vague qualification de l'état surnaturel des êtres qui ont acquis une somme de vertu supérieure à celle du commun des humains; souvent même, ce n'est rien autre chose que la dénomination des ancêtres appelés aux honneurs de l'apothéose.

Dans le *Yih King* seul, l'idée de génie est manifestement rattachée au Dualisme qui caractérise une des phases originelles de la religion des anciens Chinois. On y lit en effet: « Ce qui est inscrutable dans le principe femelle et dans le principe mâle se nomme *Chin*.» Dans le *Kia-yu*, les Génies sont déja anthropomorphisés ; on les définit « des êtres qui ne mangent pas et qui ne meurent pas. » Suivant un autre ouvrage, « dans les montagnes, les forêts, les rivières, les lacs, les tertres, les collines, ceux qui peuvent produire les nuages ou provoquer le vent et la pluie, tout ce qui

paraît extraordinaire est généralement appelé *Chin* »[1]. Lieh-tse dit à son tour : « Sur les montagnes il y a des *Chin* : ils se nourrissent du vent et s'abreuvent de la rosée ; ils ne mangent point les cinq espèces de grains. Leur cœur est semblable à la source d'un abîme ; leur forme est celle d'une vierge ; ils n'ont point d'attachement, ils n'ont point d'amour[2]. » Parmi les anciens ouvrages chinois qui, en dehors des *King* de l'école de Confucius, nous ont conservé le souvenir du culte des Génies, l'un des plus importants est peut-être le *Chan-haï King*[3]. Cet ouvrage, qui est sans doute la plus vieille géographie du monde, ne renferme pas seulement le nom des génies spéciaux aux différentes montagnes de la Chine, mais on y trouve de curieuses indications sur les cérémonies pratiquées en l'honneur de chacun d'entre eux. Ces cérémonies comprenaient le plus souvent, — mais non point toujours, — des sacrifices d'animaux et des offrandes de riz et de vin. On les accomplissait sur des tertres artificiels environnés d'une plate-forme, qu'on nivelait avec soin. Des objets en jade, des tablettes votives de différentes formes, ou bien des sceptres fabriqués avec une pierre précieuse, comptaient au nombre des offrandes ; et c'est sans doute dans l'intention de les faire parvenir aux Génies qu'on les enterrait à la fin du service sacré. On trouve, dans le même livre, des traces de danses religieuses pratiquées avec le concours d'armes et de divers instruments de musique.

La forme attribuée aux génies des montagnes et des eaux était presque toujours fantastique. Ces sortes de divinités tenaient à la fois de l'homme et des animaux. Leur demeure favorite était dans les gorges inaccessibles des montagnes ou dans le gouffre des rivières. Lorsqu'ils paraissaient aux regards des humains, le vent soufflait avec fureur, la pluie tombait à torrents; autour d'eux apparaissaient des lueurs extraordinaires.

1) *Youen-kien loui-han*, t. CCCXX, p. 1.

2) *Tchoung-hiu tchin King*, édit. jap., liv. II, p. 3.

3) J'ai fait paraître la traduction de la première partie de cette antique géographie chinoise dans les *Mémoires du Comité Sinico-Japonais* (t. IV à IX); l'impression de la seconde et dernière partie commencera cette année.

Le *Chan-haï King* nous apporte un autre genre de fait très intéressant pour l'étude des origines religieuses et politiques des Chinois. On y trouve le polythéisme primitif associé aux annales de leurs premiers empereurs. La légende des filles de Yao, par exemple, données toutes les deux en mariage par ce prince à son successeur Chun et transformées plus tard en génies tutélaires de la rivière Siang, se rencontre dans la vieille géographie. Ce ne sont donc pas les seuls taossé qu'il faut rendre responsables, comme on le fait d'ordinaire, de toutes ces aberrations religieuses qui placent si bas le culte primitif de la Chine et rendaient inévitable l'éclosion d'un système cosmogonique fondé, sinon sur la connaissance des choses de la nature, du moins sur un remarquable travail de raisonnement pur ou à-priorique, tel que nous en présente l'œuvre du philosophe Lao-tse.

Dans les conditions actuelles des études sinologiques, le polythéisme de la Chine anté-confucéiste ne paraît pas être sorti de l'état le plus grossier et le plus rudimentaire. On n'aperçoit pas l'idée de synthèse qui a pu provoquer sa formation, si tant est qu'une idée générale ait jamais présidé à ses premiers développements. Tel qu'il nous apparaît aujourdhui, il n'indique rien de plus que le balbutiement d'un peuple encore embarrassé dans les langes de son berceau. Rien, en effet, ne nous autorise jusqu'à présent à attribuer une plus haute valeur intellectuelle à la forme religieuse que nous rencontrons aux âges primordiaux de la race Jaune. Aucune des conceptions philosophiques qui se produisent dans le *Tao-teh King* d'une façon aussi puissante — on pourrait dire aussi audacieuse — ne se révèle, même à l'état embryonnaire, dans l'histoire de l'antiquité chinoise. On n'y trouve pas la moindre idée de la métempsychose, à côté des créations purement fantaisistes du polythéisme primitif. En revanche, il y est souvent question de métamorphoses dont la conception exige moins d'efforts d'intelligence que celle de la renaissance ou de la transmigration des âmes. Les livres indigènes renferment de nombreux récits de ces métamorphoses qui sont racontées de la façon la plus naïve, sans que leurs auteurs éprouvent le besoin d'en signaler la nature enfantine et imagi-

naire. La plupart de ces récits revêtent en outre une forme bizarre et à peine dégrossie qui exclut toute sentimentalité et toute poésie. Le progrès de la civilisation devait nécessairement les faire tomber en discrédit et provoquer une réaction. Cette réaction se traduisit sans doute bien plus par les théories du Taoïsme que par l'enseignement purement moral et au fond très conservateur de Confucius. Il nous est toutefois bien difficile d'en apprécier le caractère et la portée, car les ouvrages qui auraient dû nous instruire à son égard sont en général perdus; et ce n'est guère que dans les œuvres des philosophes postérieurs de deux à trois siècles à Lao-tse que nous pouvons en découvrir quelques indices. Malgré leur insuffisance, malgré les doutes qu'ils provoquent, ce sont évidemment ces indices qu'il convient d'examiner pour éclaircir tant soit peu le problème des origines à jamais obscures de la conception taoïste.

Un ouvrage intitulé *Yin-fou King*, de beaucoup antérieur à celui de Lao-tse et renfermant un premier aperçu des idées de ce philosophe, passe pour avoir été composé par l'empereur Hoang-ti, dont les historiens chinois placent l'avènement à la fin du XXVIIe siècle avant notre ère. Cet ouvrage, — si tant est qu'il ait jamais réellement existé, — a été perdu, et celui que l'on possède aujourd'hui sous le même titre est considéré comme apocryphe. La composition de celui-ci remonte cependant à une époque au moins aussi ancienne que le XIIe siècle et pourrait bien être une production de Li-tsiouèn, auteur du VIIIe siècle, auquel on doit en outre un traité sur l'art militaire. Ce Li-tsiouèn avait-il eu à sa disposition des documents sur le Taoïsme plus anciens que le *Tao-teh King*? On l'ignore. Son livre est néanmoins considéré comme une œuvre de mérite, et le savant exégète Tchou-hi n'hésite pas à lui accorder une place parmi les monuments de la littérature nationale de la Chine [1]. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas avec un ouvrage aussi suspect qu'il est possible de rien établir au sujet du Taoïsme primitif ; et le *Yin-fou King* ne

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173; cf. *Sse-kou tsiouèn-chou kien ming mouh-loh*, liv. XIV, p. 57.

cessera sans doute point d'être relégué au rang des livres apocryphes ou légendaires.

Il est cependant certain que bien longtemps avant la renaissance des lettres sous la dynastie des Han, la tradition considérait Hoang-ti comme un précurseur des idées taoïstes. Le philosophe Lieh Yu-keou, qui florissait au commencement du IVe siècle avant notre ère et que l'on désigne comme le successeur immédiat de Lao-tse, a consacré à ce prince un chapitre spécial de son ouvrage, dans lequel il est fait allusion à ses théories morales et politiques. Le livre de Lieh Yu-keou, comme je l'ai dit, est assez généralement considéré comme authentique ; mais il est probable qu'il ne l'est qu'en partie. Les passages relatifs à Hoang-ti seraient-ils apocryphes? Je suis tenté de le croire, bien qu'il me manque des éléments de contrôle indispensables pour me prononcer en connaissance de cause. Rien n'autorise à dire que Lieh-tse ait connu l'œuvre attribuée au fondateur de la monarchie chinoise, et encore moins qu'il en ait donné des extraits ; mais il n'est pas invraisemblable qu'il ait eu à sa disposition des documents déjà fort anciens à son époque et auxquels la voix populaire attribuait alors une royale origine. A moins que Lieh-tse, qui était un esprit fantaisiste à son heure, ait inventé de toutes pièces les opinions qu'il prête à Hoang-ti, dans l'unique espoir d'obtenir pour ses doctrines l'appui d'une personnalité considérable et très vénérée chez ses compatriotes.

On trouve notamment dans le *Tchoung-yu tchin King*, dont on ne possède pas encore de traduction, le récit d'un voyage fait en en rêve par l'empereur Hoang-ti, où il est bien difficile de ne pas reconnaître des analogies avec le système gouvernemental préconisé par le philosophe Lao-tse. Ces idées auraient été aussi celles du saint empereur Yao, que Confucius nous représente comme pénétré de principes tout à fait différents. C'est du moins ce que raconte un autre philosophe de la même époque, Tchouang-tcheou ou Tchouang-tse, qui, lui aussi, fait mention d'un pays imaginaire auquel il donne le nom de *Kien-teh koueh* « le Royaume où l'on édifie la Vertu »[1].

1) *Nan-hoa king*, chap. *Chan-mouh* (édit. jap., t. VI, p. 45).

On ne lira peut-être pas sans intérêt le récit du voyage de Hoang-ti au pays de *Hoa-siu*, où perce l'ironie si caractéristique et souvent si paradoxale qui se rencontre à chaque instant dans l'œuvre de Lieh Yu-keou.

Suivant le commentaire exégétique de l'édition dite *Keou-i*, l'idée que renferme le voyage à Hoa-siu est la même qu'on rencontre dans le *Chan-mouh pien* de Tchouang-tse. Le système suivant lequel Hoang-ti gouverna l'empire changea du tout au tout pendant son règne : il débuta par le sentiment et finit par le non-sentiment; il commença par l'action et termina par le non-agir [1].

Bien que, dans la pensée chinoise, le saint homme ne rêve point, Hoang-ti eut un songe, durant lequel il voyagea dans le royaume de *Hoa-siu* [2]. C'est un pays situé à une distance tellement considérable qu'on n'y parvient ni en barque, ni en char, ni en marchant à pied. Les Génies seuls peuvent s'y rendre. Ce royaume n'a pas de chef et se gouverne spontanément. Le peuple n'y a pas de désirs; il ne sait pas aimer la vie, il ne sait pas détester la mort. Il en résulte qu'il ne souffre pas des fins prématurées. Il ne sait pas s'aimer soi-même; il ne sait pas détester autrui. En conséquence, il est sans amour et sans haine. Il ne sait pas tourner le dos et se révolter; il ne sait pas aller au devant (de quelqu'un) et obéir. De la sorte, il n'éprouve ni avantage ni infortune. Il n'y a absolument rien qu'il chérisse; il n'y a absolument rien qu'il redoute. Il entre dans l'eau et ne se mouille pas; il entre dans le feu et ne se brûle pas. L'amputation et les coups ne lui causent ni blessure ni douleur; il est insensible à la souffrance. Il parcourt le ciel comme s'il marchait à pied, et se couche dans l'espace comme dans un lit. Les nuages et le brouillard n'arrêtent point sa vue; le bruit du tonnerre ne trouble pas ses oreilles. Le bien et

1) *Lieh-tse keou-i*, t. II, p. 2.

2) *Hoa-siu* était la mère de l'empereur Fouh-hi dont on reporte le règne à plusieurs siècles avant la naissance d'Abraham et même parfois à une époque antérieure au déluge biblique. Au temps où Soui-jin gouvernait les hommes, elle marcha au lac Loui-tseh sur l'empreinte du pied d'un grand homme et fut aussitôt enceinte. Elle donna le jour à Fouh-hi. C'est dans le royaume de cette princesse que l'empereur Hoang-ti voyagea en songe (*Peï-wen-yun-fou*, t. VI, p. 99).

le mal ne pénètrent pas dans son cœur. Les montagnes et les vallées ne gênent point ses pas. Il agit comme les Génies, et voilà tout. Puis Hoang-ti se réveilla.

Le philosophe Tchouang-tse, lui aussi, prête à Hoang-ti des idées qu'on serait tenté de prendre plutôt pour une superfétation des théories de Lao-tse que pour leur point de départ. Ce prince aurait préconisé l'avantage du non-agir [1], comme étant la base essentielle de la vertu. Dans l'apologue du Voyage de la Pensée au Nord, celle-ci, après avoir en vain questionné la Parole Inactive et la Folie Opiniâtre pour savoir comment, par la réfléxion, on peut arriver à comprendre le *Tao*, s'adressa à l'empereur Hoang-ti qui lui répondit : « C'est par l'absence de pensée et de réflexion qu'on peut s'initier au Tao. C'est en renonçant à l'établir et à le comprendre qu'on peut s'initier à le connaître dans le calme; c'est en ne s'y attachant pas et en ne le poursuivant pas qu'on peut s'initier à l'atteindre. La Parole Inactive avait raison, et la Folie Opiniâtre n'en était pas loin. Or celui qui sait ne parle pas ; celui qui parle ne sait pas. C'est pourquoi le Sage suit le système du Silence. On ne saurait parvenir au Tao; on ne saurait arriver à la Vertu. Le sentiment d'humanité, on peut l'acquérir; mais la justice ne saurait être obtenue. Le cérémonial est l'hypocrisie mutuelle [2]. On peut dire en conséquence : Lorsqu'on perdit le tao, la vertu le remplaça; lorsqu'on perdit la vertu, le sentiment d'humanité la remplaça; lorsqu'on perdit le sentiment d'humanité, la justice le remplaça; lorsqu'on perdit la justice, le cérémonial la remplaça. Le cérémonial est la floraison (c'est-à-dire la dernière dégénérescence) du Tao et le principe du désordre. » C'est pourquoi il est dit : « Ceux qui pratiquent le Tao, repoussent chaque jour davantage l'hypocrisie du

1) Le non-agir (en chinois : *wou-wei*) est également mentionné par Confucius comme une vertu, à propos de l'empereur Chun. Il faut entendre par là que la sagesse du prince était telle que son exemple était suivi par tout son peuple, sans qu'il ait besoin d'intervenir pour le rappeler au devoir.

2) Allusion à l'École de Confucius qui considère le cérémonial et les rites comme une des bases les plus importantes de l'édifice social. — Le cérémonial est pratiqué en Chine par toutes les classes de la population, et dans toutes les circonstances de la vie publique ou domestique.

cérémonial, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'Inaction; et du moment où ils sont parvenus à l'Inaction, il n'y a rien qu'ils ne puissent faire [1]. »

Ce passage rappelle certainement les théories du *Tao-teh King* au sujet du non-agir [2]; mais il est bien difficile de savoir si Tchouang-tse les a réellement empruntées à un auteur plus ancien que Lao-tse, ou s'il n'a fait qu'attribuer par caprice les conceptions de ce philosophe à l'empereur Hoang-ti.

Les livres de Lieh-tse et de Tchouang-tse renferment d'ailleurs une foule de passages dans lesquels on rapporte des paroles attribuées à d'autres sages de la haute antiquité, sans que nous ayons les moyens de savoir quelle somme de crédit il convient de leur accorder. Ces passages sont-ils suffisants pour nous permettre d'apprécier le travail intellectuel qui a servi de préparation à l'œuvre entreprise dans le *Tao-teh King?* J'hésite à le penser; mais ils me semblent de nature à nous convaincre que ce travail a réellement existé et qu'il était devenu nécessaire par suite de la dégradation dans laquelle le polythéisme des hautes époques tombait de jour en jour davantage. On y voit se dessiner les premiers contours d'une révolution intellectuelle contre un culte grossier, puéril, et à tous égards insuffisant, révolution suscitée pour répondre aux tendances inquiètes et spéculatives des esprits éclairés. La Chine, au VIIe siècle avant notre ère, cherchait évidemment une voie : elle se tournait tantôt vers le monothéisme, tantôt vers le panthéisme, sans arriver à découvrir une formule de nature à satisfaire ses aspirations religieuses et philosophiques. Lao-tse apparut à une de ces heures solennelles où s'émancipent et se transforment les idées des peuples. Les aperceptions de cet illustre penseur étaient immenses, mais le milieu où il les avait acquises n'offrait pas les conditions voulues pour les élaborer. Son isolement de parti pris ne lui permettait pas d'avoir des collaborateurs. Les enseignements si pratiques de Confucius, son contemporain et son rival, lui retiraient en outre l'utile concours

1) Tchouang-tse, *Nan-hoa King*, sect. *Tchi peh-yeou.*
2) Lao-tse, *Tao-teh King*, part. I, ch. 3, et *pass.*

des masses. Ses doctrines ne devaient réellement produire une école, qu'après avoir été dénaturées de fond en comble. L'idiome dont il faisait usage prêtait, en outre, peut-être plus qu'aucun autre, aux malentendus et aux inconvénients de la logomachie. Ses aphorismes pouvaient être compris d'une foule de manières différentes, et souvent même ne se présenter à l'esprit que sous une forme absolument sophistique et paradoxale. La lecture du *Tao-teh King* amène au premier abord à cette sévère conclusion. Ce n'est qu'en usant à force et, parfois même en abusant des procédés de l'exégèse et de la critique, qu'on parvient à donner un sens raisonnable à certains passages qui, sans cela, seraient dépourvus de toute signification sérieuse et compréhensible.

Le Taoïsme, quelles que soient ses origines et la valeur de sa première élaboration, n'en est pas moins une doctrine extraordinaire qu'on doit considérer comme la plus haute formule de l'esprit chinois dans l'antiquité; et, si le Bouddhisme n'avait pas été introduit en Chine quelques siècles plus tard, il est probable que la doctrine de Lao-tse, au lieu de venir misérablement échouer entre les mains des taossé, aurait été reprise en sous-œuvre par des hommes capables de l'éclaircir, de la compléter et d'en faire le point de départ d'une puissante création philosophique pour les peuples de la race Jaune [1].

Le Taoïsme a laissé une trace remarquable dans l'arène de l'esprit humain; et, s'il a manqué des conditions nécessaires pour avoir une influence continue sur la civilisation chinoise, il n'en compte pas moins parmi les plus remarquables tentatives du génie asiatique pour comprendre les lois de la nature et résoudre le problème de l'origine des êtres et des fins de la création.

Léon de Rosny.

1) Nous étudierons ailleurs certaines analogies qui rapprochent le Taoïsme du Bouddhisme, et qui ont probablement facilité l'introduction de cette dernière doctrine chez les Chinois.

LA COSMOLOGIE BABYLONIENNE

D'APRÈS M. JENSEN

Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien von P. Jensen. — Mit einem mythologischen Anhang und 3 Karten — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1890.

Les essais de reconstruire l'ensemble des vues qu'avaient les Babyloniens sur le monde, dans toute son étendue, ne manquent pas jusqu'à présent. Plusieurs assyriologues en ont déjà fait l'objet de leurs études depuis nombre d'années. On n'a pas oublié les vastes travaux composés par Lenormant et Sayce sur cette matière difficile. Dans les derniers temps, M. Sayce, dans une série de conférences populaires, a même cherché, non seulement à épuiser le sujet, mais encore à le rendre accessible aux savants qui ne sont pas assyriologues, voire au grand public. On peut dire toutefois, sans exagérer comme sans diminuer la valeur scientifique d'une partie de ces travaux, qu'ils n'ont pas beaucoup fait avancer la solution du problème. La raison en est simple : d'une part, il est contestable qu'ils aient bien compris du premier coup les textes dont ils ont fait usage ; et, d'autre part, les textes qu'ils ont consultés ne suffisent pas à l'édification d'un système complet de la cosmologie babylonienne.

L'incertitude des résultats obtenus à l'aide de matériaux aussi peu nombreux et aussi imparfaitement compris, est encore aggravée par l'hypothèse admise d'emblée par ces auteurs du caractère dualistique de la civilisation babylonienne, hypothèse énoncée à la hâte par les premiers déchiffreurs des inscriptions cunéiformes et acceptée de confiance par l'école assyriologique tout entière.

On sait que d'après l'opinion, jadis générale, la nation babylonienne aurait été la résultante de la fusion de deux races entièrement différentes : la race allophyle, dite sumérienne ou accadienne et la race sémitique ou assyrienne. Il y a plus, cette nation hétéroclite qui a fini par devenir tout à fait sémitique par la langue, non seulement aurait adopté la littérature et la civilisation étrangères en général, mais aurait pris soin de perpétuer dans son sein la connaissance parfaite de l'idiome parlé par la race disparue, au point d'obliger les scribes à rédiger certains écrits, soit en sumérien seul, soit en sumérien et en sémitique en même temps ! Les preuves de cette théorie arbitraire n'ont jamais été données, ne fût-ce qu'à titre d'essai. Les seuls indices invoqués en sa faveur, c'est-à-dire l'existence de textes en apparence bilingues et de lectures de signes idéographiques différant des mots assyriens qui les expliquent, ont été définitivement repoussés par les antiaccadistes comme cadrant parfaitement avec l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme.

On comprend combien en raison du manque absolu des moyens de contrôle, l'interprétation des rares textes cosmologiques présente peu de garantie et à quel excès de spéculation elle peut conduire les esprits les plus circonspects. L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons se rend parfaitement compte des difficultés d'une telle entreprise et des abus auxquels elle a donné lieu. Aussi, le but qu'il s'est proposé n'est plus celui de nous livrer des résultats définitifs, mais de préparer et de faciliter l'étude de la cosmologie babylonienne par la réunion aussi complète que possible de tous les textes ayant trait à ce sujet, qui se trouvent dispersés dans la littérature cunéiforme. Il va sans dire que l'auteur ne fournit pas ses matériaux à l'état naturel et dans le désordre où le hasard les a jetés dans la littérature babylonienne. Un pareil recueil, pour ainsi dire impersonnel, serait tout au plus utile à ceux des assyriologues pour lesquels l'intelligence des textes ne présente pas un sérieux obstacle à leurs recherches. Le plus grand nombre des jeunes assyriologues, dont l'expérience ne va pas aussi loin, y trouveraient difficilement leur voie. M. *J.* a donc bien fait de classer ces textes dans différentes catégories

et de les accompagner d'une traduction, parfois aussi d'un commentaire plus ou moins étendu, afin de permettre à ses collaborateurs de s'orienter et de pouvoir compléter par leurs propres réflexions, ce que le commentaire a laissé dans l'incertitude, et même de corriger ce qu'il a expliqué d'une façon inexacte. A ce sujet M. *J.* a fait une œuvre utile et mérite les éloges que je ne lui ai pas marchandés dans une autre Revue.

L'autre difficulté, souveraine selon moi, qui découle du caractère prétendu dualistique des documents, l'auteur pas plus que ses devanciers n'est parvenu à l'écarter. Il le sent lui-même et s'en excuse par l'insuffisance des études dans ce domaine, mais il maintient toujours sans la moindre gêne la base de ce dualisme, comme si c'était un théorème démontré et non pas une simple affirmation. A notre avis tout sumériste qui veut remonter aux origines de la civilisation babylonienne, a le devoir de déblayer le terrain en fournissant les preuves de l'existence de cet élément étranger et non sémitique que tous les assyriologues sont loin d'admettre aujourd'hui comme une vérité incontestable. En effet, en partant de l'hypothèse sumérienne, il est indispensable de trouver avant tout un moyen sûr pour séparer les deux génies ethniques, afin de fixer la part de chacun d'eux dans le résultat final. Jamais, et chez aucun peuple, les éléments primitivement hétérogènes de langue et de religion ne se sont fusionnés de façon à ne former qu'un seul tout et une pièce homogène dans toutes ses parties. Prenons quelques exemples connus. La littérature araméenne est pénétrée d'un bout à l'autre des idées et des expressions grecques et cependant rien n'est plus facile que de distinguer les deux éléments qui la composent. C'est qu'en réalité il n'y a pas fusion, mais juxtaposition et si on enlève les mots et les expressions venus du grec, le reste demeure un produit entièrement sémitique, à peine coloré par le contact étranger. La même distinction peut se réaliser facilement dans les langues européennes, même dans la plus mélangée d'entre elles, la langue anglaise, où les éléments, venus du latin ou des langues néolatines, peuvent se séparer sans grand effort de l'ancien fonds anglo-germanique. Quant aux idées religieuses, la séparation

des conceptions sémitiques d'avec celles d'une autre race devrait se faire aussi facilement que la distinction entre le christianisme évangélique et les superstitions locales qui s'y sont greffées depuis son expansion dans les diverses parties du monde par suite des anciennes croyances qui y dominaient autrefois.

Or, dans le cas de l'allophylisme babylonien, ces règles acquises par l'expérience historique ne trouvent pas le moindre emploi. Il y a plus, l'impossibilité de séparer le soi-disant élément sumérien de l'élément sémitique n'est pas particulière aux documents cosmologiques et religieux. Elle se peut constater dans les autres genres de littérature, dans la même mesure et de la même façon. J'ai signalé ce fait dès le début de mes études assyriologiques et je m'en suis servi comme d'un argument entre beaucoup d'autres, pour prouver que la langue et le peuple prétendus non sémitiques des Accads et des Sumers n'ont jamais existé dans la réalité historique et ne reposent que sur l'hypothèse erronée des premiers assyriologues, qui avaient pris les idéogrammes inventés par les Assyriens eux-mêmes pour l'expression d'une langue étrangère aux Sémites.

Ma théorie, regardée d'abord avec méfiance par l'école assyriologique tout entière, compte aujourd'hui parmi ses partisans un grand nombre de savants, dont la compétence ne peut pas être mise en doute. Traitant d'une matière aussi importante que celle qui fait l'objet de son grand ouvrage, M. *J.* aurait dû s'expliquer en toute franchise et sans laisser à ses lecteurs un sentiment vague sur la position prise par lui dans cette importante question d'origine. M. *J.* a visiblement hésité à attaquer de front ce problème qui demande cependant à être définitivement résolu avant de parler des conceptions babyloniennes. Il a préféré avoir tacitement recours à une échappatoire qui a peu réussi à ses prédécesseurs en sumérisme. Son procédé est d'une simplicité, ou plutôt d'une naïveté qui ne peut donner le change à aucun juge compétent. Chaque fois que l'idéogramme coïncide avec un mot assyrien dont le sémitisme est indubitable, il concède que c'est un emprunt fait par les Sumériens aux Sémites. Si, au contraire, l'idéogramme ne montre qu'une coïncidence imparfaite avec le

mot assyrien ou bien quand le mot assyrien ne s'explique pas facilement du premier coup, il le déclare d'origine allophyle, et non sémitique, sans seulement se donner la peine de présenter une étymologie sumérienne. Souvent même le mot sémitique le plus transparent est déclaré par lui un terme emprunté par les Sémites à la langue problématique des Sumériens. Un tel procédé ne me semble pas conforme aux exigences de la méthode scientifique. Si les Sumériens ont réellement existé, leur cosmologie doit différer de celle des Sémites pour le moins autant que le système homérique de la cosmographie de Pline ou de Ptolémée. Mêler sumérisme et sémitisme sur ce point c'est se condamner d'avance à travailler à la confusion des idées. Il faut regretter que M. *J.* n'ait pas pris la peine d'élucider cette question assez ténébreuse, surtout pour ceux qui se tiennent en dehors de l'assyriologie car, M. *J.* n'a pas écrit son livre pour les hommes du métier seulement, mais aussi pour les historiens et les astronomes qui cherchent à faire profiter leur science des résultats obtenus par les dernières recherches assyriologiques.

Malgré le vice fondamental qui affecte les vues philologiques et ethnographiques de M. *J.*, l'ouvrage même se recommande à l'attention publique par la grande quantité de textes qu'il fournit sur la cosmologie babylonienne. Son côté précieux est de constituer le répertoire le plus complet que les travailleurs aient jamais eu à leur disposition pour étudier à leur aise les vues des Babyloniens sur la forme du monde dans ses parties opposées, le ciel et la terre. Du reste, le résultat que M. *J.* obtient par l'étude des documents cunéiformes qu'il a réunis, si on laisse de côté les digressions regrettables que je viens de signaler, est au fond indépendant de ces hypothèses traditionnelles et, au point de vue de l'assyriologie pure, il serait difficile de faire mieux et de dépenser plus de savoir et de sagacité pour expliquer ces textes obscurs.

Le grand ouvrage de M. *J.* contient 546 pages, dont 28 pages d'index (p. 519-546), mais la moitié seule est consacrée à la cosmologie (p. 1-262). L'autre moitié contient trois études mythologiques : La création et la formation du monde (p. 263-364), le

déluge (p. 267-446) et un appendice relatif à Bel-Dagan, Ninip et Nergal (p. 449-518). C'est en fin de compte un recueil de trois études différentes qui aurait dû être intitulé : *Mélanges de cosmologie et de mythologie babyloniennes,* mais c'est là un détail de mince importance, car le livre donne plus que le titre ne l'a promis, ce qui est l'inverse de la façon d'agir de la plupart des auteurs.

M. *J.* n'a pas résumé lui-même les résultats de ses études, je tâcherai donc d'en signaler les points principaux que j'ai notés au courant des lectures que j'ai faites de l'ouvrage; ils suffiront à en faire connaître la haute importance.

Les Babyloniens rendaient l'idée du monde ou de l'univers par des expressions signifiant « ciel et terre », « l'ensemble, la totalité », « le haut et le bas » et quelques autres termes analogues. Ils comptaient de haut en bas cinq parties du monde : le ciel, la terre divisée en trois sections : la couche supérieure, le royaume des morts, le creux inférieur, et enfin les eaux à l'intérieur et au-dessous du creux (p. 1-3).

Le ciel (*shamû*) était conçu sous la forme d'un creux ou plutôt d'une tente percée de deux portes aux côtés opposés; le soleil sort tous les matins de celle de l'orient et rentre tous les soirs dans celle de l'occident. La calotte du ciel repose sur des fondations solides (*ishid shamê*), formant les dernières limites de la vue, l'horizon. Au delà de la voûte il y a un autre espace nommé « milieu du ciel » (*kirib shamê*), d'où le soleil sort à son lever et où il rentre à son coucher. Le ciel se tient immobile, il ne tourne pas avec les étoiles, mais les étoiles y circulent. Au moment de la création, le zénith (*elatu*) a été fixé au centre (*kabidtu*) du ciel. Il n'est pas trace dans les écrits babyloniens de la pluralité des cieux et encore moins de sept cieux; l'idée des sphères y est également absente (p. 4-12).

Les Babyloniens ont attribué une importance particulière à plusieurs points, lignes et cercles dans le ciel : les régions du lever du soleil (*çit shamshi*) et du coucher du soleil (*erib shamshi*); le point culminant du soleil (*çitan*); le point vertical zénith (*elat*); le méridien (*qabal shame*) « milieu du ciel »; les pôles du ciel

dont celui du nord est la demeure de Bel et celui du sud la demeure de Iau. Ces divinités y sont fixées sous forme d'astres. Les étoiles parcourent leur route dans le ciel. La route d'Anu est l'écliptique, celle de Bel, le cercle du Cancer, celle de Iau, le cercle du Capricorne. Le ciel se termine par un quai circulaire qui entoure les fondations du ciel pour les protéger contre l'envahissement de l'eau des océans (p. 3-42).

Les Babyloniens expriment l'idée d' « étoiles » par un groupe de figures représentant trois étoiles. Ils les distinguent en étoiles fixes et en étoiles écliptiques. Ils admettent sept constellations zodiacales : 1° le Vieillard (*shibu*); 2° l'Animal du fleuve (*umu n'ari*) ; 3° le Pasteur fidèle du ciel (*reu kenu sha shame*) ; 4° l'Étoile de la prospérité (*kakkab meshri*) ; 5° le Dépouilleur du ciel (*habaçiranu*); 6° l'Étoile de l'aigle (*kakkab êri*); 7° la Tête aux ailes de feu (?) (*pa bil sag*). Les signes du zodiaque étaient : 1° le Bélier (*lulimu*) ; 2° le Taureau (*gudu*); 3° les Gémaux (*tu'ami*); 4° la Panthère du fleuve (*ûmu n'ari*); 5° le Lion (*aru*); 6° l'Épi (*shubultu*); 7° la Balance (*zibanitu*); 8° le Scorpion (*aqrabu*); 9° l'Archer (*kakkab qashti*); 10° la Chèvre-Poisson (*enzu suhuru*); 11° l'Amphore (?); 12° le Poisson (*nunu*). On voit par cette énumération que la plupart des signes du zodiaque, et probablement tous, ont été inventés en Babylonie. Il se peut que les Babyloniens aient compté plus de douze constellations zodiacales, mais on n'en sait pas grand'chose (p. 43-95).

Il existe plusieurs listes de planètes. L'ordre le plus commun est : 1° la Lune (*sin*) qui se manifeste en quatre phases, la nouvelle lune (*askaru namraçit*), le croissant du premier et du dernier quartier (*mishlu*); la pleine lune (*agu tashrihti*), l'occultation (*idirti*) ; 2° le Soleil (*shamash*) ; 3° Saturne (*haimanu*) ; 4° Vénus (*dilbat*); 5° Mercure (*mushtabaru mutanu*) qui est invoqué sous sept noms ; 6° Jupiter (*mulu babbar*) ; 7° Mars (*bibbu*) (p. 91-134).

Les planètes furent attribuées de bonne heure à des divinités particulières : Jupiter à Marduk, Vénus à Ishtar, Mars à Nergal, Mercure à Nabu, Saturne à Ninib. Quelques-unes de ces divinités ont été primitivement identiques avec les étoiles qu'elles régissent, et n'en ont été séparées que plus tard. Le cas est différent

pour les planètes Mars, Jupiter et Saturne et les dieux Nergal, Marduk et Ninib qui s'y attachent. Ces trois dieux désignaient le soleil dans ses trois phases successives : Ninib marquait le soleil à l'horizon, surtout le soleil du matin, Marduk le soleil fraîchement levé et celui du printemps, Nergal le soleil du midi et de l'été (p. 134-144).

Les Babyloniens comptaient sept groupes de constellations composés chacun de deux étoiles : les Grands Gémeaux, les Petits Gémeaux, le couple qui se trouve à proximité de *Subzina* ou Regulus, Nin-çir et Uragal c'est-à-dire Mars et Vénus, Nabu et Sharu, c'est--à-dire Mercure et Jupiter, *Shar-ur* et *Shar-gaz*, *Zibana* ou Zibaniti (α, β, *Librae?*). Ces couples stellaires, composés en partie de planètes, en partie d'étoiles fixes, sont, selon M. *J.*, un simple jeu de fantaisie (p. 144-146).

Presque toutes les divinités assyro-babyloniennes avaient des correspondants parmi les étoiles établies dans certaines régions du ciel. Ces étoiles étaient les « semblables » des dieux qu'elles représentaient. Le « semblable » d'Anu était l'étoile du Léopard, celui de Bel l'étoile du Char, celui de Iau l'étoile de l'Épi. Le Soleil et la Lune n'avaient pas de semblables, néanmoins on les compare quelquefois à Sin et Nérgal. A Raman correspond l'étoile *Namashshu*. Nabu et son épouse Tashmetum sont mis en connexion avec le Poisson-Chèvre, Vénus avec l'étoile de l'Arc ou avec le Scorpion, Mars avec le *kakkab meshri*, Marduk avec l'étoile Shuppa, Saturne avec Zibanitu. Ces sortes de comparaisons ne peuvent avoir qu'un but astrologique (p. 146-152).

Les comètes portaient le nom d' « étoiles du Corbeau ». La raison de cette dénomination n'est pas claire, car il est difficile de penser que l'assimilation de la comète au corbeau repose sur la croyance de la nature néfaste de ces deux objets. Les météores, les étoiles filantes portaient le nom d' « étoiles éclatant en haut » (*kakkabu elish çariru*) et leur rayonnement se disait *sipru* (p. 152-160).

Les Babyloniens donnaient à la terre une figure circulaire et l'envisageaient comme un point fixe, privé de tout mouvement et restant toujours sous la voûte du ciel, plongé lui-même dans

une immobilité absolue. L'espace intérieur du monde se divisait en quatre cadrans ou parties. Il était entouré de sept murailles ou zones (*tupuqati*) qui répondent aux sept climats des géographes postérieurs (p. 160-184),

La surface de la terre était considérée comme une montagne dont le sommet était représenté par la grande montagne de l'univers. C'est le lieu où naquirent les dieux. Elle était située à l'extrême nord. A l'extrémité sud du continent se trouvait l'île des Fortunés où fut transporté par les dieux Atrahasis, le patriarche babylonien du déluge. Cette île était entourée des « eaux » de la « mort » (*mami muti*) (p. 185-214).

Le monde des morts porte un grand nombre de noms qui n'ont pas grande importance pour l'histoire des mythes. L'entrée de ce monde se trouvait au delà des eaux; on l'imaginait située dans l'intérieur des montagnes. Il était entouré d'un grand mur et de six plus petits: dans chacun d'eux était pratiquée une porte; là se trouvait une source d'eau nommée *Zuhal zigu*, dont on ne peut pas dire avec certitude qu'elle contenait l'eau de la vie, bien que la chose soit probable. Une partie de l'espace souterrain était nommée lieu des réunions et renfermait la chambre du sort (*parak shimatû*) Cette région était située du côté de l'orient. Le continent est entouré de tous les côtés par la mer primordiale ou océan (p. 215-253).

Comme on voit, les notions cosmologiques que nous fournissent les textes assyro-babyloniens sont d'une pauvreté regrettable, ainsi que d'une certitude très relative en partie. M. Jensen a cherché à nous en fixer l'image au moyen de cartes tracées par l'astronome Tetens et représentant le cours de Vénus en trois figures (Table I), le zodiaque babylonien (Table II), l'univers selon l'idée babylonienne (Table III). L'auteur sent lui-même qu'il se meut ici sur un terrain peu solide et il reconnaît que ceux qui se figuraient le monde de cette manière ne formaient probablement qu'une minorité dans la nation babylonienne.

Les autres parties de l'ouvrage ont un réel intérêt pour l'interprétation des textes babyloniens relatifs à la création du monde et à la légende du déluge. Beaucoup de mots et de passages

obscurs sont heureusement élucidés. L'appendice apporte quelques conjectures ingénieuses et nouvelles sur la nature des dieux Bel-Dagan, Ninib et Nergal. Mais ces matières de pure linguistique assyrienne ne conviennent guère au cadre de cette *Revue*. Nous les remplaçons par des remarques ayant pour but de démontrer l'inanité du système des suméristes qui admet l'existence en Babylonie d'un élément ethnique étranger aux Sémites. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent l'excellent article publié par le regretté Stanislas Guyard, il y a une dizaine d'années, sur cette question et il est bon de revenir à la bonne tradition.

Je pense qu'il sera utile de suivre l'auteur pas à pas en montrant que l'élément prétendu sumérien n'existe que pour ceux qui préfèrent la tradition, même irrationnelle, aux résultats raisonnés et appuyés sur des recherches impartiales et dénuées d'arbitraire.

II

P. 1-2. Les Assyriens, comme les autres Sémites, n'avaient pas un mot unique équivalant à notre mot « monde, univers ». Ils disaient le plus souvent : *elati u shaplati* « les supérieurs et les inférieurs », sous-entendu « lieux », ou bien *shamu u irçitum* « ciel et terre », ou encore *kishat shame u irçitim* « la totalité du ciel et de la terre ». A ces expressions répond aussi exactement que possible le prétendu sumérien *an-ki* et *an ki shar*. De plus chacune de ces syllabes est d'origine purement sémitique : *an*, abrégé d'*Anu*[1] « dieu du ciel suprême », signifie à la fois « ciel » et « hauteur », « élévation », double sens qui est aussi inhérent à l'assyrien *shamu* « ciel et hauteur » (racine *sh, m, y*, « être haut, élevé »); *ki*, abrégé de *ki-nu*, « ferme, solide », symbolise la terre *irçitum* et exprime comme lui la double idée de « terre et d'inférieur ». Comparez

1) L'origine sémitique de *Anu* est assurée aussi bien par la forme générale qui présente un ע pour première radicale que par la forme féminine *Anatu, Antu* = ענת qui n'est possible que dans les mots foncièrement sémitiques. Voyez la note suivante.

ar. ארץ, aram. ארע « bas, inférieur ». Enfin *shar* n'est autre chose que le sémitique *shâru* « quantité », « totalité », héb. *shéʿur*, ar. *saʿara* « mesure, quantité ». On se demande comment M. *J.* a pu y trouver des expressions non sémitiques ; la simple réflexion aurait dû lui démontrer le contraire. Les autres formes citées par M. *J.* comme *an-shar* « la totalité des hauteurs », et *an-shar-gal* « la grande totalité des hauteurs » ont la même origine ; l'idéogramme *gal* repose sur l'assyrien *gallu*, *gallitu* « grand », grande », ar. *galil* « grand, illustre ».

Contrairement à M. *J.* je pense que les deux divinités cosmiques rapportées par Damascius, Ἄσσωρος et Κισσάρη, n'ont rien de commun avec *an-shar* et *ki shar*, mais que le premier répond au dieu Assur (*Ashshur*, héb. *Ashshûr*) et le deuxième rend l'épithète de déesse, *kishartu* « habile, adroite, convenable », que l'on retrouve aussi chez les Phéniciens sous la transcription grecque Χουσαρτη, c'est-à-dire *koshart*[1]. Le mot σάνη, rapporté par Hésychius comme signifiant κόσμος en babylonien, n'est certainement pas *shamê* « ciel ». En araméen צני signifie « tronc de palmier, palmier maigre », il se peut donc que le mot grec soit κορμός au lieu de κόσμος.

P. 4. J'ai montré ci-dessus que l'idéogramme *an* n'est que l'abréviation du nom divin *anu*. Les autres noms du ciel que M. *J.* considère comme sumériens se ramènent également à leur origine sémitique. Les formes *enu*, *enim*, *nim*, et *na* proviennent toutes de la même racine *ana*, allongée par la mimmation (*enim*) ou ayant perdu la voyelle initiale (*nanim*). L'analyse du mot *naru* « tablette », en *na* + *rû* « tablette gravée en relief », est absolument fantaisiste : *narû* répond entièrement au néo-héb. *neyâr* qu'on traduit ordinairement : « parchemin » ou « papier », mais qui, témoin le mot *nîr* « fil, étoffe », désigne le tissu condensé sur lequel on écrivait, tissu qui consistait primitivement en feuilles de roseaux. Quant aux idéogrammes

1) Racine כשר. L'adjonction du ת féminin en garantit l'origine sémitique, car cette désinence n'affecte jamais les mots étrangers. M. *J.* ne tient pas compte de cette regle capitale et commune à toutes les langues sémitiques.

me et *mu*, ce ne sont pas les atténuations de *gis*, comme l'affirme M. *J.*, mais le résultat de l'homophonie de *shamu* « ciel » et *shumu* « nom », dont ils sont les idéogrammes ordinaires. Pour *edim* = *naqbu* « creux », comparer l'arabe עדם « néant ». Les mots *zikura* et *zikum* qui désignent le creux céleste ou terrestre sont du plus pur sémitisme. Comparer nh. et ar. *ziq*, éth. *zeq* « outre », ar. *zukra* « petite outre ».

Page 16. L'expression soi-disant sumérienne *mul*, *mu*, *sir*, *kisda* est expliquée par les scribes assyriens comme signifiant « attache de calotte ». M. *J.* trouve cette explication assez obscure par ce qu'il prend ces phonèmes pour des mots sumériens. En réalité l'origine assyrienne en saute aux yeux : *mu-sir* est simplement un substantif dérivé de la racine *asaru* « lier, attacher ». Quant à *kisda*, c'est simplement le mot mischnaïtique *qasda* qui a précisément le sens de « calotte », surtout de celle que portent les guerriers, circonstance qui cadre admirablement avec la donnée du scribe assyrien, *agu sha sharri* « coiffure du roi ». Je m'étonne que M. *J.* ait négligé cette étymologie si manifeste pour se jeter de parti pris dans les étymologies aventureuses du sumérisme.

Page 20. Je ne crois pas que le sens de *ul-an-na* = *usum shame* signifie « appartenant au ciel ». La traduction ordinaire « parure du ciel » me paraît préférable eu égard à la racine *wasamu* « tracer, faire un signe », aussi *simatu* signifie-t-il « signe, insigne, marque ».

Page 42-45. L'idéogramme *gir* = *padanu* « chemin, route » calque l'assyrien *girru* qui a la même signification; le même phonème sert aussi à la lecture de l'idéogramme du pied, dont le mot réel assyrien est notoirement *shepu*. Les idéogrammes *gir* et *ul* de l'étoile, *mul* et *ul* ont été expliqués ci-dessus. Le phonème équivalent *kili an* signifie mot à mot : « ornement du ciel », de *kalalu* « orner ». L'expression *banu-sha-shitirtum* me paraît signifier simplement « faisant ordre, gouvernement », comparez héb. *mishtar*, « ordonnance, arrangement ». Il est peu probable que les Babyloniens aient envisagé les étoiles comme une écriture.

P. 47-133. Tous les idéogrammes des constellations concordent avec les noms assyriens.

Première constellation, *shu gi* « vieillard ». Le nom assyrien *shibu* a le même sens.

La deuxième constellation, *utu-ka-gab-a* rend littéralement l'assyrien *umu-na'ri* « onagre criant ». Je compare *umu* à l'hébreu יֹם; il est synonyme de *piru*, héb. פֶּרֶא; *na'ri* est le participe de *na'aru*, héb. נָעַר. Ici non seulement la signification coïncide dans ces deux formes, mais l'emploi du signe *utu* « jour » dans le sens d' « onagre » montre bien l'origine assyrienne de la composition. Le sens littéral de *ka-gab-a* est notoirement « bouche-ouvrant » = « crier ».

La troisième constellation *sib-si-an-na* calque le sens littéral de l'appellation assyrienne *re'u kenu shame* « berger fidèle des cieux ». Le phonème *sib* est dû à l'abréviation de l'assyrien *asipu* « celui qui réunit les troupeaux ».

La quatrième constellation est selon l'auteur le célèbre *kakkab-meshri* « étoile de prospérité », en idéogramme *kak-si-di*, sur lequel il s'est produit une longue discussion entre M. Jensen, qui y voit Antères, et moi qui l'identifie avec Sirius. Le passage, *ina umat, kuççi halpi shuripi ina umat nipih kakkab meshri sa kima eri içudu*, forme le point de départ de la discussion. M. *J.* traduit « in den Tagen der Kälte, des Hagels (?) und des Schnees, in den Tagen, wo der Antares-Stern wieder (am Morgenhimmel) sichtbar wird ». De mon côté j'avais traduit tout d'abord le mot *kuççu* par « chaleur » et j'en avais conclu qu'il s'agissait de la saison la plus chaude de l'année, vulgairement nommée les jours caniculaires, marqués par l'apparition de Sirius. Plus tard, m'appuyant principalement sur un passage d'une inscription d'Essarhadon qui parle du mois de Shabat en connexion avec *kuççu* et *takçatu*, j'ai pensé que ces mots doivent être la désignation des pluies hivernales.

Le sens de « froid » admis par M. *J.*, quoique pouvant convenir dans ce passage, rencontre une grave difficulté dans un autre passage qui m'a été fourni par M. *J.* lui-même et d'après lequel le *kuççu* peut éteindre le feu, ce qui n'est pas de la nature du froid, mais d'un élément liquide. J'ai donc traduit ainsi le

passage précédemment cité : « dans les jours des pluies, des averses et des orages, et dans les jours de l'apparition de Sirius », c'est-à-dire dans la saison froide comme dans la saison chaude de l'année (j'ai exécuté des chasses sur les montagnes). M. *J.* combat maintenant, à l'aide de plusieurs arguments, non l'opinion à laquelle je me suis arrêté en dernier lieu, mais l'ancienne opinion à laquelle j'ai déjà renoncé depuis deux ans. Je ne m'explique pas très bien la régularité de ce procédé qui d'ailleurs ne peut mener à rien. Néanmoins, comme les lecteurs de l'ouvrage ignorent la modification que j'y ai introduite, je crois utile de montrer que les cinq arguments qu'il invoque en faveur de son interprétation sont loin d'infirmer la mienne.

1° Le *kuççu* survenu dans la plaine susienne pendant l'invasion de Sennacherib, et qui l'a obligé au retour, ne saurait être un froid excessif puisque le texte parle de la fonte des neiges. Je pense que les pluies continuelles causant les débordements des fleuves forment un plus grand obstacle pour l'avancement d'une armée que le refroidissement de la température dans la Susiane, connue par ses chaleurs excessives.

2° Cet argument cite le passage d'Essarhadon déjà mentionné et expliqué conformément à ma manière de voir.

3° Il est peu vraisemblable que le froid dans la latitude de la Babylonie puisse causer la mort des hommes; au contraire les pluies continues produisent d'ordinaire des maladies pouvant devenir funestes à la santé et produire une mortalité plus considérable. Rien n'empêche donc de traduire *kuççu* par « pluie continue ».

4° La phrase *me kaçuti ana çummea lu ashti* signifie d'après moi « j'ai bu pour ma soif de l'eau courante (pure)», en héb. מַיִם נוֹזְלִים excluant les eaux stagnantes des marais.

5° Je traduis de même *bura sha kaçu mamesha* par « un puits aux eaux coulantes », c'est-à-dire non stagnantes.

En un mot si les termes *kuççu*, *halpu* et *shuripu* se rapportent à des phénomènes de l'hiver, rien n'atteste qu'il y ait l'idée de « froid », et jusqu'à de nouvelles preuves je persiste à croire que ce

sont différents noms désignant plusieurs sortes de pluies, très analogues aux mots héb. *geshem*, *mat'ar*, *rebibim*, *résîsîm*, etc. Le *kakkab meshri* est donc Sirius, synonyme de *kakkab qashte* « étoile de l'arc », qui est le nom le plus usuel. Cette synonymie est formellement donnée dans les textes philologiques (Brünnow, *Liste*, n° 5294), et la correction entreprise par M. *J.* est tout à fait inacceptable : Sirius se nommait *shukudu* et *tartahu* (massue), en même temps que *kakkab mesri* et *kakkab qashte*. Parmi ces noms les uns n'excluent pas les autres. Je fais abstraction de l'argument tiré par M. *J.* de ce que le *kakkab meshri* suit immédiatement la constellation du Berger, argument qui, vu l'obscurité du texte, ne comporte suivant moi aucun résultat certain.

La cinquième constellation, *en-te-mas-sig*, mot à mot : « seigneur-base-constellation (?)-brisant » rend exactement le nom assyrien *habaçiranu* expliqué par *ihbut-çira-anu* « qui frappe la campagne d'Anou ». Ce groupe est donc un rébus fondé sur le nom assyrien de la constellation.

La sixième constellation, *id-hu*, répond exactement au nom assyrien *kakkab eri* « étoile de l'aigle (?) ».

La septième constellation dont l'idéogramme est *pa-bil-sag*, mot à mot : « aile-feu-tête », reste encore inconnue quant à son appellation assyrienne, mais on peut être sûr d'avance qu'elle expliquera le sens assez obscur de la forme idéographique.

Sur le sens de *mashu* qui, quoi qu'en dise M. *S.*, est l'origine de l'idéogramme *mas-mas*, ce doute n'est pas possible : il est synonyme de *lahu* que je compare à l'hébreu לחי « joue, mâchoire ». Ce sens convient très bien au passage de R. V. IX, 506-507 : *sher meçishu aplus ina lah panishu attadi çirritu* « Je lui ai perforé les gencives et j'ai jeté un croc dans la mâchoire de sa face ». Je ferai encore remarquer que le mandéen *malvashê* « figures zodiacales » n'a rien de commun avec le prétendu sumérien *mulmas* « étoile du zodiaque », c'est plutôt une altération de *mabrashê* « les lampes », comparez *nebrashta* (*Daniel*, v, 5) « lampe ». Les amateurs de mythologie exotique pourraient y voir la modification de *masblahê* « les chercheurs, les espions », de *blash* « chercher, guetter, espionner ». L'épithète de « guet-

teur, espion », pour les étoiles se trouve notoirement chez les Indiens et doit également avoir été en usage chez les Perses, d'où elle a pu être empruntée par les Mandéens. Du reste, la conception des étoiles comme un troupeau de bestiaux, est foncièrement sémitique, comparez *Is.*, LX, 26 ; *Job*, XL, 24-32.

Les planètes sont désignées par l'idéogramme *lu-bat*, en phonétique *bibbu* « mouton ». Le sens littéral de l'idéogramme est « mouton s'éloignant », indiquant visiblement l'état de mouvement inégal que les planètes accomplissent par rapport les unes aux autres, contrairement aux étoiles fixes qui restent toujours à la même distance entre elles. M. *J.* croit trouver dans les noms babyloniens des planètes transmis par Hésychius, la confirmation de la réalité du sumérien. Pour mieux se rendre compte de la valeur de cet argument je placerai ci-après les formes grecques suivies des noms babyloniens de chaque planète d'après la conjecture de M. *J.* [1].

1° σαώς = *shamash*, Soleil.

2° { αἰδώ = *itu* / σίν = *sin* } Lune.

3° σεχές = *sakas*, Mercure.

4° δελέφατ = *dilbat*, Vénus.

5° βελέβατος = *edibbat* (bulabat?), Mars.

6° μολοβοβαρ = *mulu babbar*, Jupiter.

Cette explication ne peut se défendre un seul instant. On remarque tout d'abord que ces noms sont en partie sémitiques et en partie sumériens, ce qui est déjà en soi-même une supposition qui n'a rien de vraisemblable. Au contraire, la présence certaine des trois mots sémitiques *samas*, *idu* (phon. *itu*) [2] et *sin* amène à penser que les autres noms auront la même origine. Et en effet, le plus facile à restituer est βελέβατος qui ne rappelle en rien le soi-disant sumérien *edibbat*, mais rend lettre par lettre l'araméen בעל להבת « doué de flamme » = ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ. La même

1) M. *J.* a oublié de faire remarquer que ces identifications ont été proposées par Lenormant dans sa *Magie babylonienne* (Paris, 1873) et que je les ai combattues au *Journal asiatique* quelques mois plus tard.

2) Aram. עידא « lunaison, fête », ar. עיד « fête ».

origine araméenne est encore visible pour δελέφατ = *dlehbat* « de flamme », identique au nom mandéen de Vénus *dlibat*. Quant à σεχές, je persiste à croire que c'est le nabatéen *sakwâ*, *shakwâ* qui signifie « prophète », et l'on sait que cette épithète se trouve aussi au fond du nom de *nabû*, participe de *nabâ* « prophétiser ». La forme *sa-gas*, ne peut aucunement répondre à σεχές en grec, on s'attendrait à σεγες;. De plus, l'idéogramme *gas* est sans aucun doute dérivé de l'assyrien *gazazu* « frapper », de sorte que *sagas* serait une composition hybride mi-assyrienne, mi-sumérienne, ce qui est impossible. Il ne reste en réalité que la seule forme μολοϐοϐαρ qui se superpose parfaitement à *mulu babbar*. Malheureusement pour les suméristes, les deux éléments de cette composition sont parfaitement assyriens, car *mulu* « étoile » vient certainement de la racine *malê* « remplir, serrer », sens que comporte également le mot ordinaire *kakkabu* pour *kabkabu* de *kabab* « serrer, presser ». C'est par une simple inadvertance que M. *J.* attribue à cette racine la signification de « briller ». Enfin, le second élément *babbar* est non moins assyrien ; c'est une contraction de *barbaru*, redoublement de *barar* « être clair, éclatant ». Le caractère assyrien de ce terme est encore corroboré par la forme quelque peu différente *birbiru* ou *bibru* qui signifie toujours « clarté, splendeur, éclat ».

Page 134. *Les dieux planétaires.* Les planètes ont été rattachées à certaines divinités : d'abord on a pu considérer ces astres comme restant sous l'influence de tel ou tel dieu. Plus tard on a procédé directement à l'identification de l'astre avec la divinité à laquelle elle se rapportait. On a commencé, par exemple, par appeler une étoile du nom d'étoile de *marduk* et la nommer ensuite simplement *marduk*. Il y a à peine quelque chose de primitivement populaire, c'est le plus souvent le résultat de spéculations savantes et parfois de fantaisies abstraites et très insipides. Dans les explications détaillées, M. *J.* mélange indistinctement sumérien et sémitique sans se demander comment le même procédé a pu se produire chez deux peuples aussi différents.

Mais arrivons aux détails. La planète *dapinu* = Jupiter, est

échue à Marduk, mais son nom araméen *bel* n'a rien de commun avec Marduk. Ceci est vrai pour les dernières époques où *Marduk*, le dieu de Babylone, était le *Bel* souverain, mais qui nous garantit que les noms et les idéogrammes *nibiru*, *dapinu*, *umun*, *pa-ud-du*, *sag-me-gar* et *ud-al-kud* ne se rapportaient pas primitivement au vrai *Bel*? Que la planète Vénus, Astarté ou Aphrodite, en assyrien *ishtar*, fût appelée *belti*, c'est de nouveau le reflet de la dernière époque babylonienne. Pour les étoiles de Mars et de Nergal, aucun changement n'a eu lieu, d'où il résute que la nature stellaire de ces dieux date certainement de la plus haute antiquité. Quant à l'astre assigné à Mercure-Nabu, il fut appelé *mushtabarru mutanu* « faisant apparaître la mortalité », dont l'idéogramme est *dil-bat* et le synonyme *miktim-ishati* « ardeur de feu ». (Cf. héb. *êsh* « feu »; *reshef* « flamme ardente » = *deber* « mortalité, peste ».) Chez les Grecs, Hermès était aussi conducteur des âmes des morts ; en outre ils l'identifiaient aussi avec Apollon, dieu de la vaticination, par égard aux sens de son nom.

Page 158. La désignation idéographique de l'étoile filante, *mul-an-ta-sur-ra* « étoile en haut brillant », est une simple copie du nom assyrien réel (*kakkabu*) *çariru* « (étoile) brillante »; le phonème *sur* repose sur le nom *çurru* « splendeur ». Si le mot *unqu*, auquel se joint l'adjectif *çariru*, désigne une pierre noire, on pourrait supposer que l'idéogramme du corbeau *u-na-ga* n'est autre chose que cet *unqu*, symbolisant la couleur noire éclatante du corbeau.

Page 160. Nous avons dit plus haut qu'il n'y avait aucune raison pour suspecter l'équation *ashru* = *shamu* « ciel », donnée par un texte assyrien. J'ajouterai ici que l'exactitude de cette interprétation est prouvée par l'emploi, chez les rabbins, du mot *maqom* « lieu », dans le sens de *shamaim* « ciel », pour « Dieu. » Il est temps que les assyriologues renoncent à la prétention de savoir mieux l'assyrien que les Assyriens eux-mêmes.

Page 162. M. *J.* prouve avec raison par l'idéogramme *tup dub* = *saharu* « entourer », que son équivalent assyrien *pulukku* signifie « cercle ». Il aurait dû ajouter que la racine sémitique *tapapu*, d'où l'hébreu *toph*, a précisément le sens d'« être rond ».

Page 164. Le nom *hamamu* ne me paraît pas devoir être séparé du verbe *hamamu* « apparaître, se manifester », rapporté à l'apparition d'un astre. La forme *hammamu* peut bien être un nom d'agent, et *hammame-sha-arbai* peut désigner les génies qui font paraître les quatre points cardinaux.

Page 168. L'ancienne réprésentation de *kibrati* « contrée » par *an-ub*, montre bien que le mot assyrien se rapportait aussi aux divisions du ciel. Ceci s'accorde parfaitement, comme M. *J.* le reconnaît lui-même, avec l'expression phénicienne *kibrat moça shamsh*, « direction du lever du soleil », il prouve en même temps que l'idéogramme précédent a été confectionné par des Sémites.

Page 170. J'ai déjà supposé ailleurs que le mot *giparu* désigne primitivement une espèce d'arbre, ainsi que l'espace planté de ces arbres. J'y ai comparé le bois de *gopher* qui a servi à la construction de l'arche. Les vergers qui contenaient les arbres de *giparu* étaient consacrés à *Ishtar*. L'origine sémitique de ce nom ne permet donc aucun doute, et la forme analytique sumérienne *gi-par* se montre à nous comme purement artificielle. Il est à remarquer que la ville d'Erech portait le nom de *E-gi-par 7* « maison à 7 vergers de *gipar* », c'est-à-dire ville possédant 7 vergers consacrés à *Ishtar*, sa déesse principale.

Page 195. La traduction de *e-kur* par « maison de la montagne », comme épithète de la terre qu'on se représentait sous la forme d'une montagne, me paraît très acceptable ; elle prouve que le sens de « montagne » et de « pays », qui est particulier au signe *kur*[1], provient de l'esprit sémitique. Le sens « de temple », inhérent à ce signe, rappelle l'usage des Phéniciens de faire des sacrifices sur les montagnes, culte prohibé par le Pentateuque. Nous avons ici un nouvel indice de l'origine sémitique de cette composition graphique.

Page 197. Si le mot *gigunu* signifiait « tombeau, cimetière », comme cela paraît très vraisemblable, on pourrait comparer le

1) Le sémitisme de *kur* est garanti par le syriaque כורתא qui par suite de la désinence féminine ne peut pas venir du grec χόρη ; cf. la racine arabe כור.

talmudique *qiqane* « des vers de terre », ce qui rappellerait l'expression biblique « reposer sur une couche de vers et se couvrir de vermisseaux ».

Page 199. M. *J.* interprète très bien l'expression *e-shar* par « maison de l'abondance ». Quant à l'origine de l'idéogramme *shar*, aucun doute n'est possible ; il vient de la racine *shaar* « compter, mesurer », ainsi que je l'ai dit plus haut. C'est une nouvelle unité enlevée au sumérisme ; ajoutons que la composition *eshar* est artificiellement formée du mot connu *ashru* « lieu, terre ». C'est aussi l'opinion de M. Delitzsch. L'objection de M. *J.* que l'existence d'un assyrien *ashru* « temple » ne peut pas être prouvée, ne paraît pas difficile à écarter, quand on sait que le mot hébreu *maqom* « lieu », signifie également « temple ». Une autre question est de savoir si l'idéogramme *ekur* peut se lire *eshar*. M. *J.* se prononce pour la négative en remarquant que le nom de Tiglath Pileser ne s'écrit pas *tukulti-apil-e-kur*. Mais cet argument *e silentio* ne prouve pas grand'chose.

Page 201. En traitant de la grande montagne cosmique des Babyloniens, M. *J.* paraît attribuer tous ces noms à la langue sumérienne. Ainsi, il dit que la désignation : *e-har-sag-kur-ku-ra* est expliquée par les mots assyriens *shad-matati*. Il a perdu de vue que plusieurs temples qui portent ces noms ont été construits en Assyrie et par des rois assyriens, c'est-à-dire dans un milieu où il n'y avait aucune raison de conserver l'appellation étrangère. Mais à quoi bon raisonner quand l'analyse des mots ne permet pas de penser à une origine autre que celle de la langue assyrienne sémitique ? Reprenons-les un à un :

E-har-saq. On y constate : *e* « demeure » (héb. *î* « île ». contracté de *iwy*, racine *awai* « demeurer » ; — *har* (*hur, hir*), abrégé de *hurshu* « montagne boisée », héb. *horesh* ; — *saq* ; ass. *shaqu* « sommet ».

E-kur-mah. Le premier signe est déjà expliqué ; *kur*, abrégé de *kurtu* « sol rehaussé, continent, terre ferme ; », syr. *kurta*, ; ar. *kura* « district, contrée » ; *mahhu*, abrégé de *mah* « haut, élevé, sublime », adjectif formé de *muhhu* « crâne, tête » ; héb. *moah* « cerveau, cervelle, moelle ».

E-har-sag kalama « maison de la montagne de l'univers ». Les trois premiers éléments sont expliqués ; *kalama* est le mot ass. *kalamu* « la totalité », formé de *kalu* « tout » (héb. *kol*), et de l'enclytique *ma* qui devient souvent radical, comme, par exemple, dans *shamamu*, synonyme de *shamu* « ciel » et dans *mamu*, synonyme de *mu* « eau ».

E-har-sag-ila. Le dernier élément de ce nom est l'ass. *ilu* « haut, élevé », sémitique commun *'alaya*. Ce dernier phonème se trouve aussi dans *e-sag-ila*, littéralement : « maison-sommet-élevé », composition qui joue sur le nom réel *bit-shaqil* de *shaqalu* « suspendre, élever ». Pour la position géographique de la montagne de l'univers, il est à remarquer que son identité avec le mont *Aralu*, qui forme l'entrée des morts dans le Shéol, ne peut pas être ébranlée par la considération que l'habitation des morts ne peut pas être celle des dieux. Ces deux idées se concilient facilement ; il s'agit d'une montagne qui a ses racines dans le pays des morts, mais dont le sommet monte au delà des étoiles et des astres, lesquels tournent autour d'elle ; qu'y-a-t-il d'étonnant que le faîte d'une telle montagne soit la demeure habituelle des dieux, dont la plupart y sont nés. Je crois donc que le verset d'Isaïe qui parle du *har moêd* « la montagne de la réunion des dieux », fait probablement allusion à une croyance analogue à celle dont *la montagne de l'univers* assyro-babylonienne était l'objet. Quant au mot *aralu*, ainsi que je me suis déjà prononcé à plusieurs reprises, il signifie « mort » ; (comparez l'héb. *'arélim*, dans *Ézéchiel*, XXXII, 19, *passim*). Je ne m'arrêterai pas aux analogies avec le *Meru* des Indiens et le *Hara berezaïti* de l'Avesta que M. *J.* écarte à bon droit suivant moi, mais il aurait mieux fait de les passer sous silence comme étant trop prématurées dans l'état de nos connaissances actuelles de la mythologie babylonienne.

Page 215. Ici nous relevons une explication erronée qui a sa source dans la connaissance insuffisante qu'a l'auteur de la littérature talmudique. Comme vrai nom de la terre inférieure, il prend la forme prétendue sumérienne *kigal*, qu'il analyse en *ki gal* « terre grande » ; ce terme, dit-il, ne se trouve plus isolé en sumérien, mais il devait y exister autrefois. Puis il cherche à prou-

ver cette assertion : 1° par le nom *Nin kigal* (dame de *kigal*), de la reine du pays des morts, et 2° par le mot assyrien *kigalum* qu'il déclare dérivé du sumérien et qu'il traduit par « Untergrund » « sol inférieur ». Or, ce mot *kigalum* répond lettre par lettre au terme talmudique *qiqala* « fumier, sol ». On connaît la parole d'un rabbin : « J'aime mieux être assis sur le fumier (*qiqla*) de ma ville natale que dans les palais d'une ville étrangère ». Ce mot araméo-assyrien est contracté de *qilqala*, de *qalqel* « fouler, mépriser, gâter ». Il devient ainsi évident que l'analyse *kigal* « lieu grand » dont les éléments présentent d'ailleurs les racines sémitiques *kin* et *gll* est une invention des scribes assyriens, et M. *J.* n'aurait pas dû se laisser tromper par l'apparence. Je me permets de donner un conseil aux jeunes assyriologues qui se lancent si avidement à la recherche de l'inconnu en fait d'antiquité babylonienne, de ne procéder à leurs affirmations apodictiques qu'après s'être bien familiarisés avec toutes les autres langues sémitiques, surtout avec celles du groupe septentrional, comme l'hébreu et les divers dialectes araméens, dont la parenté avec l'ancien idiome de l'Assyrie et de la Babylonie est aussi étroite que possible. Il serait vraiment fâcheux que les inexactitudes étymologiques commises par des imprudents, soient le point de départ d'erreurs historiques et ethnographiques que plusieurs générations futures auront du mal à déraciner et à faire disparaître du bagage scientifique acquis après tant de peine et d'efforts individuels.

Page 217. Il est inutile de discuter l'étymologie que M. Hommel a donnée au terme assyrien *aralu*. Le mot turc *erlik* et son synonyme *ertik* « diable » viennent de la racine *er* et n'ont rien de commun avec *aralu*. J'ajoute que contrairement à ce que pense M. Vambéry, le hongrois *ördög*, loin de se rattacher au mot turc précédent, vient simplement de *drago* = *drako* « dragon ». L'hypothèse de M. Jérémias, comparant *arali* à l'héb. *erelam*, a été déjà repoussée par moi en rendant compte de son mémoire. — L'existence d'un dieu infernal *irkalla* étant donnée, et les enfers étant considérés comme une grande ville, on voit tout de suite que le phonème *uru gal* est une formation artificielle, et

cela d'autant plus certainement que chacun de ces idéogrammes est un mot sémitique ; *uru*, *eri* = héb. *'îr* « ville » ; *gal* = ar. *galil* « grand ». Quand on fait abstraction de cette composition savante, on reconnaît dans *irkallu* un dérivé de la racine *rakal* = *ragal* « marcher, piétiner ». C'est donc une personnification du sol qu'on foule, de la croûte terrestre. La ressemblance phonétique de ce nom avec celui de *Nergal* « dieu de l'étoile de Mars », a été la cause que celui-ci a bientôt joué le rôle d'un dieu infernal. Naturellement l'analyse de *Nergal*, comme s'il se composait de *ne-uru-gal* « seigneur de la ville grande », est également un artifice des scribes babyloniens. C'est dommage que M. *J.* ne se soit pas déclaré plus nettement sur sa valeur. Il paraît néanmoins pencher de ce côté, car il admet le rapport des phonèmes *gira* « pied », *gira gal* « grand pied », et *gira gal gal* « très grand pied », avec le nom réel *nergal*. Nous voudrions savoir comment le même nom peut signifier à la fois « seigneur de la grande ville » et « grand pied » ? M. *J.* nous expliquera peut-être un jour ce mystère.

Page 218. Le fait que l'idéogramme *kur-nu-gi* calque servilement l'épithète assyrienne du « pays des morts » : *irçit la-tarat* « terre sans retour », qui rappelle l'expression de Job : *derek lo ashub* « voyage d'où je ne retournerai pas », n'a pas besoin d'être prouvé. Cependant M. *J.* paraît donner la priorité de cette idée à ses amis sumériens ; c'est une affaire de goût et de faveur qu'on ne discute pas. — Le sémitisme du phonème *unu-gi* répondant à l'expression réelle *shubat ekliti* « demeure des ténèbres » (comparez l'héb. *ereç hoshek* « pays des ténèbres ») sera manifeste pour tous ceux qui ne sont pas aveuglés par la tradition sumérisante. On sait que *unu* est la forme simple de l'héb. *ma'on* « demeure ». D'autre part *gi* ou plutôt *gig* est tiré de *agagu* « brûler, tourmenter », au figuré « rendre noir », d'où l'idéogramme *gug* « foncé, noir ».

Page 219. A côté de *unu* on trouve aussi *uru*, toujours dans le sens de « demeure ». Il ne faut pas y voir une permutation de *n* en *r*, mais le mot *uru*, *eri* « ville » que nous venons de citer. Il est curieux de faire remarquer que le nom de la ville de *Erech*, en assyrien *arku* « longueur », est représenté idéographiquement par

des signes pouvant se lire *unu-ki* et *uru-ki*, signifiant tous deux « demeure du pays »; l'artifice des scribes est trop évident pour être nié et nous recommandons à M. *J.* d'y réfléchir. Un exemple non moins convaincant nous est donné par la composition idéographique *me shara* = *kullat parçi* « totalité des demeures ». On sait que le sens ordinaire de *parçu* est « ordre, commandement »; or il est rendu par le phonème *me* qui a précisément ces deux significations si divergentes. M. *J.* nous en donne lui-même un nouvel exemple dans l'idéogramme *bal*, rendant le mot *nabal kattu* avec ses deux sens de « frontières » et de « hostilité ». D'ailleurs la syllabe *bal* n'est qu'un simple abrégé de *balu* « passer, vieillir, périr ».

Page 224. Très intéressante est l'équivalence établie par M. *J.* entre *shu-alu-ki* et *Bube*, ce dernier nom appartient notoirement à une ville élamite; si *alu* était le nom signifiant « génie, esprit », on pourrait voir dans *bube* le mot talmudique *babua* « image, apparition, ombre ».

Pages 231-232. Je ne m'explique pas comment M. *J.* a pu voir dans les phonèmes *hul-ti-gili* (*an*), un mot sumérien complet. L'équivalent assyrien *hil palti*, composé de *hilu* « joie » et *paltu* « corps », montre assez clairement l'origine sémitique de *hul*; le rapprochement avec l'héb. *hil* « crainte » et *hol* « danser » fait voir que le sens primitif de la racine *hawal* était « s'agiter, faire des mouvements », pour manifester soit des sentiments de joie, soit des sentiments de peur.

Page 234, M. *J.* expose très bien les raisons qui font croire que la demeure divine désignée par les idéogrammes *du-azaga* ou *du ku* se trouvait dans l'abîme. Pour le sens de cette expression, savoir : « chambre pure », le doute n'est pas possible. Il ne s'agit donc que de déterminer si c'est un terme réel et non sémitique, ou bien une formation artificielle, un rébus. La réflexion suivante nous indiquera le choix à faire. La valeur pleine du premier signe est *t'ul*, *dul*, racine qui dans plusieurs langues sémitiques signifie « être vaste ». Cette valeur a donné lieu, comme dans tant d'autres signes, à l'abréviation *du*. Le second signe se prononce tantôt *azag*, tantôt *ku*. Cette dernière valeur doit être employée ici de préfé-

rence, par cette raison péremptoire que tous les autres phonèmes de cette catégorie reposent sur des expressions assyriennes où une racine *dasag* est peu probable. En acceptant la seconde valeur du signe on obtient le phonème *du-ku* qui rappelle aussitôt le mot sémitique *dukku* = aram. *dukta* « lieu, endroit, place »; arabe *dukkan* « chambre, boutique »; talm. *dukan* « terrasse, estrade ». Pour ce qui concerne l'origine du phonème *ku*, il paraît se ramener à l'assyrien *aku*, *iku* « eau limpide », réduit à sa partie consonantique par la chute de la voyelle initiale. Le dieu du *duku* = *dukku* est *Nabû*, qui est mis en rapport avec la végétation par suite de son analogie avec le verbe *naabu*, héb. *nub* « fructifier », d'où *tenuba* « fruit, produit ».

Page 239. D'après la croyance babylonienne, le *duku* imaginé comme l'endroit où se conservaient les sorts du monde, se trouvait dans une partie de l'océan indiquée par le groupe *ub-shu-gi-na*, mot à mot : « espace-lieu-réunion ». Chacun de ces idéogrammes se ramène facilement à son modèle assyrien : *ub* vient de *uppu* (racine *apap*) « entouré, cercle, district »; *shu*, représentant habituel de *idu* « main » a, comme ce mot aussi, la signification de « lieu, endroit, place » (comparez l'héb. *iad*); le dernier phonème *gin(na)*, abrégé de *ug-gin* est le même que *nigin*, dérivé de *nikimtu*, *nakamtu*, « accumulation, réunion ».

Page 243. Un exemple des plus intéressants, et en même temps des plus instructifs, nous est donné par l'équation *zu-ab* = *ab-zu* « océan ». Les premiers assyriologues avaient pris l'habitude de considérer le mot assyrien *apsu* comme étant emprunté au sumérien *zuab*, devant, d'après une glose, se prononcer *abzu*. Contrairement à cette opinion j'ai soutenu : 1° que le mot *absu* était originairement sémitique et venait de la racine *apas* « manquer, faire le vide »; 2° que le groupe *ab-zu* dérivait de ce mot assyrien au moyen d'une coupe artificielle destinée à désigner l'océan comme la maison de la science, c'est-à-dire comme demeure de *Iau* « dieu de la science ». M. *J.* reconnaît lui-même la possibilité et l'exactitude de l'étymologie que j'ai proposée pour *apsu*. Il cherche cependant à l'écarter par cet argument, d'après lui fort important, que « presque toutes les conceptions cosmologiques, particulière-

ment babyloniennes, portent des noms sumériens » (page 245). Nous avons montré qu'il n'en n'est rien ; mais ce qui est plus instructif c'est que le passage même qu'il cite pour démontrer l'origine étrangère de *zuab*, prouve absolument le contraire. En effet, le texte dont il s'agit, rédigé en pur assyrien, emploie deux fois le mot *zuabbu* comme un simple synonyme d'*apsu* « océan ». Nous avons donc la certitude de l'existence de ce mot dans la langue assyrienne et aucune argutie n'est en état de lui retirer cette qualité ; mais alors l'étymologie vraie se présente aussitôt à l'esprit, car *zuabbu* est une forme *fuallu* de la racine *sémitique zûb* « couler », racine qui a produit le nom du fleuve assyrien *Zabu* « le Zab », identique avec le substantif mandéen *zabu* « masse d'eau, flot[1] ». Ainsi se vérifie la règle formulée dès le début par moi, que la plupart des formes artificielles de l'idéographisme babylonien jouent par l'artifice du rébus sur des mots réels et pour la plupart du temps synonymes du mot qu'ils interprètent.

Page 245. L'autre idéogramme pour la mer, *e-gur*, peut-être abrégé de *en-gur*, quelquefois réduit à la syllabe *gur*, permet deux dérivations : celle de la racine *ʿgar* « rassembler, réunir. » qui rappellerait l'expression biblique « la réunion des eaux fut appelée mer » (*Genèse*, I, 10) ; celle du substantif néo-hébreu *ʿiqqar* « racine, base », rappelant l'expression *mosedê areç* « bases de la terre », appliquée au fond de l'océan et s'accordant avec l'assyrien *igaru* dont le phonème est *engar*. Dans les deux cas, le *noun* est simplement adventice. M. *J.* dit avec raison que les noms de *Bau* et de *Gur* désignent deux déesses différentes. Quant à l'identité de *bau* avec l'hébreu *bohu*, elle est assez douteuse, cependant pas tout à fait impossible comme l'affirme M. *J.* La circonstance que *Bau* est l'épouse de *ninip* « le dieu du soleil levant », prouverait plutôt en faveur de cette identification » (comparer l'ar. *beha* « beauté, éclat, splendeur »). L'idée est que le soleil émerge du sein de la mer. Je ferai remarquer enfin que l'idéogramme de la mer *a-ab-(ba)* « eau de la profondeur », se com-

1) La traduction de *Zabus* par *Lycus*, fondée sur un rapprochement avec זאב « loup » n'a pas plus d'autorité que par exemple celle de Tadmor (*Tammor*) par *Palmyra*.

pose de *a*, abrégé de *amu* « flot» (héb. *yam*), et de *ab*, abrégé de *apu*« creux », racine qui a produit l'héb. *epha* « une mesure » et l'assyrien *aptu* = aram. *apta* « niche, cellule, chambre ».

Page 271. A ma connaissance, l'identification de Ἴλινος avec le sumérien *en-lil* n'est pas si universellement admise que le dit M. *J.* qui semble perdre de vue que les deux idéogrammes de ce groupe sont les abréviations respectives des mots assyriens connus, *enu* « seigneur » et *lilu* « sorte de démon » (comp. l'héb. *lilit*.) On n'a vraiment pas besoin d'aller chercher si loin quand l'assyrien *elinu* « élevé, sublime » offre une explication des plus naturelles. C'est simplement une épithète remplaçant le nom propre. Encore moins consistante est l'identification du dieu Ἀός avec le sumérien *a* « eau ». J'ai montré depuis longtemps que le nom propre du dieu de l'océan écrit artificiellement *e-a* « maison de l'eau », était, en assyrien, *iau* pour *iawu* = *iamu* (le sémitique *iam*), « mer , océan ». Il est étonnant que M. *J.* n'ait pas pris en considération cette tentative étymologique, ne fût-ce que pour la réfuter. En général, je crois que la seule considération que parmi les divinités cosmologiques les plus anciennes, figurent les noms du couple *lahmu* et *lahamu* [1], dont l'origine sémitique est incontestable, aurait dû empêcher M. *J.* de prendre au sérieux les formes bizarres qu'il nomme termes sumériens ou accadiens. Si les Sumériens avaient une existence réelle, leur génie cosmogonique n'aurait pas montré la moindre trace de sémitisme. La conclusion est ici forcée, étant donnée l'impossibilité de la pénétration mutuelle de deux langues à l'époque préhistorique de l'incubation mythologique. Toutes ces divinités sont les créations du génie sémitique seul, et les formes étranges de quelques-unes de leurs noms sont des compositions artificielles et idéographiques.

Les remarques qui précèdent se bornent à la partie relative à la cosmologie et encore n'en ai-je relevé que les étymologies les plus saillantes. A plus forte raison m'abstiendrai-je de suivre le

1) Ils signifient « chair, pain, substance » ; pour la formation comparez *Hasan* et *Hosaïn*., deux fils d'Alî.

sumérisme de l'auteur dans les autres parties de son livre dont je n'offre pas l'analyse. Cependant, comme spécimen du genre il me paraît utile de prendre note d'un point d'interrogation que M. *J.* lance à l'adresse des antiaccadistes avec l'intention évidente de les mettre dans l'embarras (p. 424). Après avoir cité le passage *sharhat diparaku kima gi-bil* « ton flambeau rayonne comme le feu », il ajoute : « De même que *apparu* « pré, marais », *gipa-ru* « plantation de roseaux », *gipāru* « espace fermé », *saparu* « filet » rappellent respectivement les termes sumériens *a* « eau » *gi* « roseau », *gi* « obscurité », *sa* « filet », de même *dipāru* « flambeau » rappelle le sumérien *di* « feu ». Comment ces assonances cadrent-elles avec l'antiaccadisme? » Notons d'abord que M. *J.* ne se donne même pas la peine d'expliquer la cause qui a obligé les Assyriens à joindre à ces vocables sumériens la terminaison *paru* et la signification de ce singulier appendice[1]. Mais ce qui est pire, c'est que les mots אפר (héb.), אפרא (aram.), כפר (héb.), דפרנא (aram.), דפראן (ar.), כפפאר (ar.) reviennent avec un sens peu différent dans les autres langues sémitiques.

Je me résume. Les aberrations de philologie comparée et d'ethnographie mises de côté, le grand ouvrage de M. *J.* constitue dans sa première partie un répertoire très utile pour étudier la cosmologie babylonienne, dans les trois autres parties des additions précieuses à l'interprétation des textes et des entités mythologiques des Assyro-Babyloniens. Tous les résultats ne sont pas également certains, mais tous doivent être pris en sérieuse considération. Servir au progrès de la science est un noble but qu'on n'atteint pas sans avoir franchi de nombreux obstacles dont les plus difficiles sont l'entêtement dans l'opinion reçue et la suffisance qui empêche de rechercher des lumières chez les autres. Pour nous assyriologues, la modestie n'est pas seulement une vertu, mais la condition vitale de nos études. C'est en croyant beaucoup savoir que quelques-uns d'entre eux nous ont transmis des traditions erronées qui s'évanouissent devant le libre examen.

1) C'est comme si l'on disait que les noms des lettres grecques *bêta*, *êta*, *zêta*, *thêta*, *iôta* dérivent des appellations populaires *bé*, *é*, *zé*, *thé*, *i*, au moyen du suffixe *ta* !

Soyons-leur vivement reconnaissants pour les vérités qu'ils nous ont enseignées, mais n'acceptons pas de confiance leur synthèse surannée qui menace de nous ramener de deux siècles en arrière et de nous faire perdre le fruit scientifique acquis par plusieurs générations dans le domaine de la philologie et de l'ethnographie.

J. Halévy.

LES PERSONNAGES AILÉS DES MONUMENTS ASSYRIENS

D'APRÈS M. EDWARD B. TYLOR

(*Proceedings of the Society of Biblical archæology*, June 1890).

Le numéro de l'*Academy* du 8 juin 1890 contenait une lettre de M. le professeur Edward B. Tylor, d'Oxford, l'auteur connu de savants travaux sur le passé préhistorique et ses vestiges existant encore de nos jours. Il annonçait son dessein de proposer une modification à l'interprétation jusqu'à présent acceptée de ces figures assyro-chaldéennes qui représentent des personnages royaux ou divins (ce qui au fond revient au même), munis d'ailes dorsales, portant d'une main une sorte de panier ansé et allongeant de l'autre un objet qui ressemble à un cône à petites imbrications régulières et qui suggère au premier abord l'idée d'une pomme de pin.

Chargé l'hiver dernier des *Gifford Lectures* à l'Université d'Aberdeen, M. Tylor fut amené par le sujet qu'il traitait à comparer les différentes manières de représenter les êtres divins dans les religions de noms divers qui se sont partagé le monde; ce qui porta spécialement son attention sur les divinités ailées, plus spécialement encore sur les divinités ailées à forme humaine ou presque humaine des monuments assyriens. L'explication proposée par M. Tylor est trop ingénieuse à la fois et trop vraisemblable pour que nous ne la soumettions pas aux lecteurs de cette *Revue*, en donnant une reproduction presque entière de l'article

qu'il a publié sur cette matière dans les *Proceedings of Biblical archæology* de juin 1890 [1].

On peut considérer comme très probable, dit-il, que les personnages ailés des monuments assyriens sont une imitation ou tout au moins une suggestion des figures analogues de l'ancienne Égypte. Celles-ci peuvent se classer en trois groupes, les soleils ailés, les monstres ailés des tombes thébaines, et les divinités ailées à corps humain. Les monuments assyriens présentent des formes bien connues correspondant plus ou moins exactement à ces trois groupes. D'abord on y voit le soleil représenté comme un disque ailé, parfois avec un dieu-archer à l'intérieur du disque. En second lieu les animaux-monstres sont représentés dans des proportions colossales par les taureaux ou les lions ailés, ainsi que par des chevaux ou des griffons également ailés. Enfin nous avons des figures ailées à corps humain que l'on peut trouver dans l'*Histoire de l'art dans l'antiquité : Chaldée et Assyrie*, de MM. Perrot et Chipiez, et dans les *Monuments* de Layard. Quelques-uns de ces personnages ont la tête humaine, d'autres ont une tête d'aigle ou d'oiseau analogue. Les uns ont quatre ailes, d'autres deux seulement, ce qui rappelle un passage de Bérose touchant les figures conservées au temple de Bel à Babylone. En examinant les sculptures assyriennes, on serait porté à supposer que les personnages ne montrant que deux ailes étaient censés en avoir quatre. Là où il n'y en a que deux, elles paraissent mal appareillées. A présent, il serait peut-être peu rationnel de critiquer trop minutieusement l'adaptation anatomique des ailes assyriennes. On peut en tout cas les considérer comme indiquant la capacité des êtres qui les possèdent de parcourir l'espace en volant. Seulement, comme on l'a remarqué judicieusement, ces personnages ne volent jamais. Il faut observer aussi que les figures ailées à corps humain d'Assyrie sont conformées, non pas à l'instar des figures ailées égyptiennes de la même catégorie, mais à la manière des monstres ailés. Par exemple, la déesse

1) Les illustrations qui accompagnent le texte anglais nous empêchent d'en faire ici la traduction littérale.

égyptienne Nepthys est représentée avec des ailes d'oiseau attachées sous les bras et qu'elle fait mouvoir d'une manière faisant penser au mouvement de la chauve-souris qui s'envole. Il y a quelque chose de naturel et de logique (par comparaison) dans cette structure. On conçoit que les bras fassent mouvoir les ailes. Il en est autrement dans les figures assyriennes. Les ailes sont simplement attachées au dos des personnages et il est impossible de deviner par quel moyen elles pourraient s'agiter au gré de leurs possesseurs.

Les figures ailées, humaines ou presque humaines, à tête d'homme ou d'oiseau, à deux ou à quatre ailes, immobiles ou marchant, des monuments assyriens, sont en connexion très fréquente avec ce qu'on appelle « l'arbre sacré » ou « l'arbre de vie », qui lui-même affecte très souvent des formes conventionnelles, ne rappelant que de très loin la forme réelle de l'arbre qu'il est censé représenter. Cependant on est d'accord pour reconnaître dans ces variantes multiples l'intention de représenter le palmier à dattes ou dattier [1], dont la fleur est figurée par une sorte de rosette ressemblant à une rosace de cathédrale en miniature, tronquée par le bas. Un groupe de dattiers est figuré par un entre-croisement régulier, également conventionnel, de tiges et de rosettes.

Maintenant, tous ceux qui ont vu cette catégorie de figures assyriennes se rappelleront que les personnages ailés en question présentent de la main droite à ces soi-disant groupes de dattiers un objet qui ressemble à une pomme de pin et que l'on a pris en effet pour en être une. Mais il faut se rappeler que la représentation des végétaux sur les monuments assyriens est bizarre et que des formes semblables ou analogues à celle-ci servent à plusieurs fins. On peut voir dans les *Monuments* de Layard des dessins très semblables à celui de la prétendue pomme de pin et qui ont la prétention de représenter des grappes de raisin ou l'aigrette d'une plante de marais. Il n'est donc pas du tout sûr que l'objet conique, mis dans la main droite des divinités ailées

1) On sait que le dattier est le palmier frugifère ou le palmier à dattes.

qui le présentent à des dattiers, soit réellement une pomme de pin. D'ailleurs, si l'arbre que la divinité ailée semble vouloir toucher avec cet objet est un dattier, on ne voit pas très bien pourquoi on le toucherait avec une pomme de pin. C'est ce qui a induit ceux qui ont adopté cette façon de comprendre la chose à y voir la figuration d'une cérémonie mystique. Cela pourtant n'y ressemble guère, et il a paru à M. Tylor que l'acte représenté de la sorte était en rapport étroit avec la fécondation artificielle du dattier, procédé connu depuis l'antiquité reculée. C'est ce qu'il s'agit de démontrer.

Hérodote (I, 193) dit dans sa description de la contrée babylonienne : « Les palmiers (φοίνικες) croissent en abondance par toute cette grande plaine, surtout ceux de l'espèce qui porte du fruit (dattiers), et ce fruit fournit aux habitants du pain, du vin et du miel. On les cultive à tous égards comme les figuiers, et notamment en ceci que les indigènes lient le fruit des palmiers mâles, comme les Grecs les appellent, aux branches des palmiers portant des dattes, pour que le moucheron entre dans les dattes, les mûrisse et les empêche de tomber. Les palmiers mâles, comme les figuiers sauvages, ont ordinairement ce moucheron dans leur fruit ». Il est inutile de relever ici l'erreur que commet l'historien grec en assimilant la fécondation du dattier à celle du figuier et en faisant intervenir un moucheron qui n'a rien à faire ici. Nous ne voulons en retenir que cette mention de la méthode de fécondation usitée en Babylonie. Nous y ajouterons un passage très intéressant de Théophraste (*Hist. Plant.*, II, 2, 6 ; 7, 4), où il distingue les fleurs mâles des fleurs femelles. Après avoir décrit ce qu'on appelle la « caprification » (ἐρινασμός) des figues, il continue : « Quant aux palmiers, cet office est rempli par les mâles sur les femelles. Il a pour résultat que les fruits tiennent bon et mûrissent. C'est ce qu'en vertu de la similarité on nomme ὀλυνθάζειν. Cette opération se fait comme il suit. Quand le palmier mâle est en fleurs, on coupe la palme dans laquelle la fleur s'épanouit et, telle qu'elle est, on en secoue le duvet, les corolles et le pollen sur les fruits femelles. Ainsi traités, ces fruits persistent et ne tombent pas. »

Pline enfin dans son *Histoire naturelle* (XIII, 7) fait des remarques sur les deux sexes du dattier et ajoute que la fécondation de cet arbre est aidée par l'homme qui se sert pour cela de la fleur et du duvet des palmes mâles, se bornant même quelquefois à en secouer la poussière sur les femelles. *Adeoque est Veneris intellectus ut coitus etiam excogitatus sit ab homine ex maribus flore et lanugine, interim vero tantum pulvere insperso feminis.*

De ces anciennes observations, nous pouvons passer à celles d'un voyageur bien connu du dernier siècle, Thomas Shaw, qui, dans une description de la culture du dattier, s'exprime ainsi : « On sait que ces arbres sont mâles et femelles et que le fruit de celles-ci est sec et insipide, s'il n'a pas au préalable été mis en communication avec le mâle. Par conséquent, au mois de mars ou d'avril, quand les gaines [1] qui renferment les jeunes régimes de fleurs mâles et les fleurs femelles commencent à ouvrir — auquel temps celles-ci sont déjà formées, tandis que les premières sont encore cotonneuses — on prend un grain ou deux d'un régime mâle et on l'insère dans la gaîne femelle ; ou bien on prend tout un régime mâle et on en secoue le duvet sur plusieurs régimes femelles. Cette dernière pratique est usuelle en Égypte où il y a nombre de dattiers mâles ; mais, en Barbarie, les femelles sont fécondées d'après la première méthode, un seul régime mâle suffisant à la fécondation de quatre ou cinq cents femelles » (*Travels or Observations relating to Barbary*, Oxford, 1738, Part III, ch. I).

Ce procédé de fécondation artificielle, quelle que soit son antiquité, n'est pas difficile à expliquer. Il se borne à faciliter le procédé de la nature elle-même. On a établi, dès le XVIIe siècle, que, dans les déserts de l'Afrique, les bois de palmiers sauvages produisent, sans culture aucune, d'abondantes moissons de dattes, parce que le vent porte sur les palmiers femelles le pollen des palmiers mâles. M. Tylor ne sait si cette observation a été vérifiée

1) On se rappellera que les dattes se présentent d'abord sous la forme d'une grappe de petits fruits agglomérés en forme de quenouille et renfermés dans une palme entr'ouverte. De là viennent les *régimes* de dattes.

dans les derniers temps, mais il est clair que le produit de cette fécondation naturelle, dépendant du nombre et de la situation des palmiers mâles, doit être assez maigre et surtout très irrégulier. Il n'est donc pas étonnant que la fécondation artificielle ait prévalu là où l'on s'adonnait à la culture des dattes. On a pu voir par les citations précédentes qu'on recourait à trois méthodes distinctes. Celle qu'Hérodote a décrite consistait à lier les floraisons mâles aux branches femelles portant du fruit. Dans les temps modernes, la méthode plus économique d'insérer dans les gaines femelles un ou deux grains mâles, telle qu'elle a été observée par Shaw, est d'un usage général dans les contrées dattières. L'éminent botaniste Kaempfer en a fait une description illustrée très soigneuse [1]. Enfin, nous avons pu voir que le procédé consistant à secouer le pollen des fleurs mâles sur les femelles a été connu dans l'antiquité et continué dans les temps modernes. C'est ce procédé que nous allons spécialement envisager en rapport avec le sujet de cet essai.

Examinons la forme de la floraison mâle portée sur la palme productrice. Nous verrons qu'elle ressemble singulièrement à l'objet conique tenu par les divinités ailées assyriennes [2]. Dans le traité de Kaempfer déjà cité, se trouve un dessin de fleurs de dattier mâle détachées de leur gaine, les corolles ouvertes, et prêtes à laisser échapper le pollen, c'est-à-dire précisément dans la condition requise pour la comparaison. Nous ne saurions mieux comparer ce genre d'aigrette qu'à une pointe d'asperge à granulations très marquées et très allongées, ou bien à une aigrette renflée à la base en forme de quenouille. M. Tylor a dû à l'obligeance de l'un de ses amis, propriétaire d'un jardin célèbre d'Italie, de posséder plusieurs régimes en fleur de la même espèce et en a fait tirer des photographies. On peut observer, en les comparant au dessin de Kaempfer, que c'est celui-ci qui ressemble le plus aux objets en question de la sculpture assyrienne.

1) *Amœnitat. Exot.* Fasc. v, 1712.

2) Les bas-reliefs assyriens du British Museum comptent plusieurs spécimens de ces représentations colossales.

Il a représenté la grappe de fleurs au moment où les fleurs sont ouvertes. Les photographies les ont reproduites telles qu'elles sont au moment où elles commencent seulement à s'épanouir. De plus, on peut constater dans le dessin du botaniste quelque chose de conventionnel qui rappelle la manière des sculpteurs assyriens.

Cette ressemblance de l'objet conique assyrien et de la fleur de dattier, rapprochée du fait qu'on nous montre cet objet porté sur des dattiers, peut déjà suggérer l'opinion que la scène représentée figure un acte de fécondation artificielle. Un examen ultérieur des monuments fortifie plus qu'il n'affaiblit cette conclusion. Le panier ou corbeille ansée tenue par la main gauche a pour correspondant le panier que porte aujourd'hui le cultivateur en Orient, et où il met ses grappes de fleurs à pollen quand il grimpe aux palmiers qu'il veut féconder. C'est ainsi qu'il prévient la dispersion des fleurs et la déperdition du pollen, qu'il ne pourrait empêcher s'il les portait simplement à la main. Parfois le personnage ailé porte seulement le panier, la main tendue vers le dattier ne porte rien, mais la scène représentée est exactement la même, le panier indique par conséquent l'acte que ce personnage est censé accomplir.

Les contours et les combinaisons très conventionnelles des diverses parties du palmier, qui rendent cet arbre méconnaissable dans beaucoup de sculptures assyriennes, surtout quand elles ne sont qu'un décor, semblent toutefois, dans certains cas, déceler que l'artiste a eu conscience de leur signification. On voit des grappes disposées de façon à rappeler la gaine entr'ouverte, entre les rebords de laquelle elles apparaissent. On les voit même sous cette forme faisant office de bordures ornementales, ou bien elles sont tout à fait dépouillées de leur gaine, par exemple sur la robe royale dite de Nemrod. Sir George Birdwood, dans son livre intitulé *Industrial Arts in India*, p. 325, traitant des « modèles de fleurs et boutons de fleurs », identifie avec des fleurs de dattier les têtes coniques allongées et développées en forme d'éventail, que l'on rencontre comme autant de groupes de zéros rangés symétriquement autour d'un petit cercle central sur

tant de corniches et de bordures. Ce genre d'ornementation est précisément la forme conventionnelle de ces fleurs dans une quantité de monuments assyriens. Il ne faut pas s'étonner de cette déviation de la forme naturelle d'un arbre ou d'une fleur. C'est ainsi, par exemple, que chez nous la fleur de lis revêt à chaque instant des formes qui ne permettraient pas de la reconnaître à un observateur étranger au symbolisme de l'ancienne royauté française. Mais cette induction de sir G. Birdwood est fort intéressante, puisque, traitant un tout autre sujet que M. E. Tylor, et parti d'un point de vue très différent, il est arrivé à une conclusion toute semblable, quant au sens qu'il faut attribuer à cette forme décorative de l'art assyrien.

Il n'est donc pas douteux que ces déités ailées, tenant l'objet conique et le panier, approchant le premier du palmier sacré, mettent en contact les fleurs mâles et les fleurs femelles et déterminent ainsi la fécondation [1].

Pourquoi cette scène est-elle si souvent représentée? Quelques remarques préalables sont nécessaires pour répondre à cette question.

Le soleil ou disque du soleil ailé, importé probablement d'Égypte en Assyrie, déploie dans la sculpture assyrienne la même suprématie dans les scènes de signification religieuse que sur les monuments sculptés ou peints de l'Égypte. On possède des groupes assyriens (V. l'ouvrage illustré de Layard) où l'on voit deux personnages agenouillés tenant le soleil par des cordons. Le British Museum montre une pierre provenant du sanctuaire de Samas, le dieu-soleil de Sippara, où l'on reconnaît les deux mêmes divinités. Elles tirent le soleil au moyen de deux cordes dont les extrémités touchent des fleurs de palmier, de forme conventionnelle, comme celles dont nous avons parlé. Elles gui-

1) Cette opinion n'est cependant pas généralement admise. Voir les conclusions différentes de M. Chad Boscawen dans le *Babylonian and oriental Record* (mars 1890 : « Notes on the Assyrian sacred trees ») et les articles de M. Bonavia et Terrien de Lacouperie (*ibid.*, mars, avril et septembre : « Did the Assyrians know the sexes of the date-palms? No, » et « The calendar plant of China, the cosmic tree and the date palm of Babylonia »).

dent, elles dirigent le soleil qu'elles maintiennent dans sa voie normale. Le soleil est ainsi amené sur le palmier, évidemment pour en mûrir les fruits, tandis qu'en arrière des deux êtres agenouillés deux figures ailées, debout, armées de l'objet conique et du panier, s'apprêtent à féconder l'arbre. La même scène, avec plus ou moins de variantes, est répétée sur des cylindres conservés au British Museum et ailleurs. Elle avait évidemment un sens bien compris dans le naturisme assyrien. L'importance du palmier à dattes dans la contrée mésopotamienne est appréciable par le fait que, même de nos jours, une mauvaise récolte de dattes est l'équivalent d'une famine. Kaempfer rapporte que les Turcs furent tentés de renoncer à une expédition contre Bassora, parce qu'on les menaçait de couper les dattiers mâles dans le district envahi. Cette mesure eût condamné leurs soldats à la disette. Mais, à cause de son caractère calamiteux pour la population, l'exécution en fut ajournée, et l'occupation du pays put s'accomplir (*ouv. cit.*, p. 706.) Il n'est donc pas surprenant que les personnages ailés qui tiennent en leurs mains les cônes fertilisants, aient tenu une grande place, très en vue, sur les murs des palais ou des temples de Ninive. Leur nature divine est prouvée par leur connexion avec le soleil. Mais quel était leur nom, personnifiaient-ils les vents fertilisants ou des divinités nationales, dont l'influence vivifiante était symbolisée par l'acte de féconder le dattier, voilà ce qui ne saurait être discuté dans cet essai.

Il faut savoir toutefois qu'on peut observer, sur les monuments assyriens de ce genre, un personnage à figure humaine, portant aussi la grappe conique du dattier, et le dos couvert, jusque par dessus la tête, d'un corps de poisson. Le professeur Sayce l'identifie avec Ea ou Oannès. A première vue, on se demande ce que ce dieu marin peut avoir à faire avec la culture du dattier. Mais le texte de Bérose lève la difficulté. Cet Oannès, qui sortit de la mer Érythrée, près des côtes babyloniennes, avait le corps d'un poisson, des pieds humains joints à une queue de poisson et une tête humaine sous une tête de poisson. C'est à lui que remontaient les origines de la civilisation babylonienne, et parmi les

arts qu'il enseignait aux hommes était celui de distinguer les semences et de récolter les fruits de la terre. Dans sa main, le panier et la grappe dattière doivent avoir été les signes typiques d'un dieu de l'agriculture.

Un autre chapitre pourrait être consacré aux types divins ailés qui passèrent d'Assyrie chez d'autres nations. On a lieu de penser qu'ils agirent sur l'imagination des Hébreux qui les purent connaître. Déjà M. Layard avait appelé l'attention sur les rapports de certains éléments des visions mystiques d'Ézéchiel avec les produits de l'art assyrien. Les quatre têtes des animaux célestes d'Ézéchiel : homme, lion, taureau, aigle (comp. *Ézéch.*, I, 10), sont précisément celles qu'il a pu contempler sur les monuments assyro-chaldéens. C'est là qu'on peut découvrir aussi le taureau ailé et le lion ailé, et cette marche « droit devant soi », qui fait partie de la caractéristique des animaux divins du prophète, qui, eux aussi, portent quatre ailes. Ce quatuor de formes mystiques est reproduit par les quatre animaux célestes de l'Apocalypse (IV, 6-8), et il a de plus fourni des attributs symboliques aux quatre évangélistes.

On peut poursuivre encore ce rapprochement. Le prophète, en décrivant ces mystérieuses créatures qu'il savait être des *kerubim* ou chérubins, dit que chacun d'eux avait quatre ailes et que sous ces ailes on distinguait des mains d'homme. C'est précisément la figuration donnée à l'une des divinités ailées reproduites par M. Tylor en tête de son essai. Elle s'avance majestueusement, le panier et la grappe dattière à la main. Il est fort improbable qu'au temps d'Ézéchiel il y eût, ailleurs que dans l'Assyro-Chaldée, des représentations semblables. Du reste, par le canal des Phéniciens, les formes de l'art assyrien avaient été bien auparavant portées à la connaissance des Israélites. Par exemple, on nous raconte que les artistes tyriens qui construisirent et ornèrent le temple de Salomon y sculptèrent des chérubins, des palmes et des fleurs épanouies (I *Rois*, VI, 35). Cela suppose que chez les Phéniciens il y avait des formes artistiques d'origine assyrienne. Le chérubin était une figure définie, au nom bien connu, et non seulement l'arbre sacré conventionnel

de l'Assyrie était à côté du chérubin, mais, de plus, on l'identifiait avec le palmier à dattes. Les types qui servirent au prophète à dessiner les animaux divins de sa vision sur les bords du Chebar sont désormais sous nos yeux et l'objet de nos études.

On peut constater aussi la transportation à Persépolis de formes assyriennes, en examinant des groupes d'animaux ailés associés à des arbres et à d'autres objets sacrés. Ces groupes sont ordinairement gravés sur des cylindres. Il est bien difficile de dire s'ils continuent d'exprimer une idée religieuse ou bien s'ils sont devenus purement décoratifs. Mais, en étudiant de près leurs détails, on y découvre plus d'une indication très instructive du sens qu'on y attachait. Ainsi, l'un de ces groupes nous montre un être fantastique ailé, au corps de lion et à la tête humaine, levant une de ses pattes sur la fleur terminale d'un arbre. Cet arbre est bien visiblement un palmier, et cette fleur est dessinée sous la forme d'une demi-rosette posée de champ. Le tableau est encadré par des rosettes pleines; et leur comparaison avec les demi-rosettes, qui forment les fleurs terminales des dattiers représentés, fait supposer qu'elles étaient censées figurer la tête du palmier vu d'en bas ou d'en haut. Dans l'ornementation assyrienne ces rosettes pleines (qui ressemblent à une fleur de reine-des-prés) accompagnent les cônes, les feuilles et les gaines du palmier, et il est rationnel de supposer que les objets ressemblant à des roues, et auxquels des divinités ailées présentent le cône sur l'archivolte émaillée de Khorsabad figurent des palmiers. C'est ce qui expliquerait un autre groupe, reproduit par M. Tylor, où l'on voit deux personnages ailés présentant le cône à une sorte de roue formée de trois cercles concentriques, les deux cercles extérieurs étant réunis par une collerette de corolles rappelant aussi celles de la reine-des-prés. Ce groupe fait penser aux chérubins et aux roues alternantes de la vision d'Ézéchiel. Une partie de la décoration du vase François de Florence nous montre, d'autre part, une scène analogue à celle de Persépolis : deux êtres ailés, au corps de lion, mais cette fois ayant une tête d'aigle, lèvent chacun une patte sur un singulier enchevêtrement de formes bizarres, ou l'on reconnaît aisément toutefois les feuilles

pointues et les demi-rosettes dont nous venons de signaler le rapport conventionnel avec les feuilles et les fleurs du dattier. On peut suivre à la trace les formes de plus en plus modifiées de ce genre d'ornementation dans les œuvres décoratives de la Renaissance, et notamment dans les Loges du Vatican.

On reconnaît aujourd'hui dans l'archéologie classique que les divinités ailées de l'Assyrie sont les ancêtres des génies ailés dont les formes gracieuses ornent les monuments de l'art grec, étrusque et romain. Plus tard, quand le christianisme fut devenu la religion impériale, les Victoires, les Cupidons, les Génies, gardiens de Rome païenne, n'eurent que peu de changements à subir pour devenir les anges du ciel chrétien. N'est-il pas curieux de voir que le dattier assyrien, bien que séparé des divinités ailées qui s'appliquaient à le féconder, n'en a pas moins fait son chemin à travers le vaste monde? Dès les premières découvertes assyriennes, il fut évident que les formes conventionnelles du dattier avaient donné lieu à une figure d'ornement très fréquente chez les Grecs, et que nous appelons encore aujourd'hui une « palmette ». Il est plus d'un mur d'église où des palmettes entourent un groupe d'anges sculptés. C'est bien loin de notre Occident, c'est il y a bien des siècles, que l'ancêtre de l'ange étendait sa main fécondante sur l'ancêtre de la fleur, et on ne peut s'empêcher de réfléchir longuement sur cette persistance et cette continuité de formes, dont le sens originel est oublié depuis si longtemps.

Reproduit d'après l'original anglais par

ALBERT RÉVILLE.

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. V. HENRY

Monsieur le Directeur,

La *Revue de l'Histoire des Religions* a publié dans son numéro de juillet-août, un article dont je n'ai eu connaissance qu'à ma rentrée à Paris. La *Revue* me saura gré, sans doute, de passer sous silence toute la partie doctrinale de cet article. Ma réponse risquerait d'excéder les limites, je ne dis pas de mon droit de réponse, mais de la patience de vos lecteurs, et s'émousserait d'ailleurs contre le roc d'une critique aussi sûre d'elle-même que celle de l'auteur de l'article. Il résout en se jouant des difficultés qui ont arrêté, durant des années, Bergaigne, son maître et le mien : c'est affaire à lui, et je n'ai qu'à l'en féliciter. Il veut bien aussi m'offrir — d'un peu haut — quelques leçons de sanscrit : je l'en remercie, et ne me donnerai pas le ridicule d'user de représailles. Quand paraîtra ma seconde édition, qui ne semble pas devoir se faire très longtemps attendre, il s'y assurera du prix que j'attache à sa collaboration désintéressée.

Un seul reproche me tient à cœur : celui d'avoir été l'exécuteur testamentaire infidèle de mon cher Bergaigne. Je croyais pourtant avoir dit assez nettement que ma traduction du Rig-Véda était celle de Bergaigne. Je croyais aussi n'avoir jamais donné à personne le droit de douter de ma parole. Mais mon critique a poussé le scrupule jusqu'à rechercher, dans les écrits antérieurs de Bergaigne, les interprétations qu'il avait depuis abandonnées ou modifiées, et, les opposant à celles de mon lexique, a signalé entre son œuvre et la mienne de nombreuses et flagrantes contradictions.

Ce procédé, pour léger qu'il puisse paraître, n'a rien que de concevable de la part de l'honorable critique : éloigné de Paris, ayant même dans les dernières années cessé presque toutes relations avec Bergaigne, il n'a pu que bien difficilement se tenir au courant de son enseignement et de l'évolution de sa pensée toujours en éveil. Il en est donc resté aux ouvrages imprimés du maître, tandis que je puisais aux sources vives de sa parole, de sa correspondance et des manuscrits qu'il m'a légués.

Puis donc qu'il est nécessaire de répéter, pour la bien faire entendre, une affirmation déjà formulée et qui eût dû suffire, je déclare que sur *tous* les points

où mon critique me met en contradiction avec Bergaigne, je suis au contraire en parfait accord avec lui, et que j'ai entre les mains la preuve matérielle de cet accord, les papiers posthumes de Bergaigne, que je m'offre, Monsieur le Directeur, à soumettre à votre examen ou à celui de toute autre personne qu'il vous plairait de désigner.

J'espère en conséquence que la *Revue* voudra bien, en ce qui concerne ce point essentiel, tenir pour non avenues les conclusions de son collaborateur, qui lui-même peut-être regrettera de s'être ainsi engagé sur un terrain où le seul souci de mon honneur me commandait impérieusement de le suivre et de l'arrêter.

Agréez, je vous prie, Monsieur le Directeur, la meilleure assurance de mes sentiments confraternels,

V. Henry

Paris, 18 octobre 1890.

M. Regnaud, ayant pris connaissance de la lettre de M. Henry, nous adresse les observations suivantes :

J'ai surtout constaté des faits. A qui la faute s'ils paraissaient impliquer une responsabilité que M. Henry récuse, ce dont je lui donne acte bien volontiers sous le bénéfice des remarques ci-jointes.

Il ressort de la lettre ci-dessus, aussi bien que des faits établis dans l'article qui l'a motivée, que le *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, de MM. A. Bergaigne et V. Henry, contient, surtout au *Lexique*, plusieurs interprétations différentes de celles que Bergaigne a données des mêmes mots dans ses travaux antérieurs, et notamment dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda* et sa *Religion védique*. (J'aurai plus tard et ailleurs l'occasion d'en fournir des preuves nombreuses en ce qui concerne ce dernier ouvrage.)

Or, est-il admissible que si Bergaigne avait publié lui-même le *Manuel*, il eût assez peu craint de paraître en contradiction avec lui-même pour ne pas fournir d'explications sur les motifs qui lui avaient fait modifier à tant d'égards, et parfois d'une manière si profonde, ses manières de voir d'autrefois? A son défaut, n'était-il pas du devoir de son éditeur, qui était en même temps son collaborateur, et, à ce qu'il semble, le confident des progrès de sa pensée scientifique, de vaquer à un soin si nécessaire à l'autorité et à l'intelligence de ses doctrines? Je l'ai cru, et il paraît que j'ai eu tort, car l'honorable correspondant de la *Revue* taxe de léger le procédé de critique auquel j'ai eu recours en conséquence.

Malgré l'intérêt scientifique de la question, — il s'agit en effet d'être fixé sur la dernière forme des idées de Bergaigne, sur plusieurs points importants d'exégèse védique — je n'insisterai pas; les lecteurs apprécieront et verront de quel côté il y a eu légèreté.

P. R.

REVUE DES LIVRES

Accord des Mythologies dans la Cosmogonie des Danites arctiques, par Émile Petitot, prêtre, ex-missionnaire et explorateur arctique. — (1 vol petit in-8 de XIII — 490 p.). Paris, Bouillon, éditeur, 1890.

Le nom de *Danites* désigne ordinairement dans l'histoire religieuse les hommes de la tribu israélite de Dan. Cette tribu s'établit d'abord au sud de la Palestine et le livre des *Juges* (ch. XVIII) nous raconte l'émigration des Danites vers la région septentrionale du même pays, avec des détails qui projettent un jour très instructif sur l'état religieux et social d'Israël à cette époque reculée. Mais ce n'est pas de ces Danites-là que M. Petitot entend nous parler, bien que (p. 11) on puisse constater qu'à ses yeux « les Danes américains sont un faible reste de cette antique nation, quoique non sans mélange ».

Ses « Danites arctiques » sont un peuple indigène de l'Amérique du Nord qu'il a pu étudier de près pendant son ministère en qualité de missionnaire dans ces contrées encore si peu connues. Le but de son livre est de montrer les étroites analogies qui rapprochent les traditions et les superstitions de ces peuplades non-civilisées de celles de tous les peuples de l'antiquité et de tirer de ce rapprochement un argument péremptoire en faveur de la tradition biblique. Celle-ci en effet est pour lui la norme absolue des conclusions auxquelles toute histoire des religions qui se respecte doit nécessairement aboutir.

On voit déjà ce qui nous interdit dans un recueil comme celui-ci d'entamer avec M. Petitot une discussion de principes qui ne pourrait longtemps rester dans les limites de la neutralité confessionnelle où nous devons nous renfermer.

C'est sans dépasser ces limites que nous exprimerons le regret de ce qu'au lieu de nous raconter simplement ce qu'il a entendu, vu et recueilli dans les régions lointaines où l'a conduit son zèle apostolique, — et par là il eût ajouté une page intéressante au grand chapitre des religions de la non-civilisation — il a voulu nous donner une théorie générale des mythologies que bien peu de connaisseurs pourront accepter.

M. Petitot est ce qu'on appelle un *autodidacte*, du moins pour une bonne part de ses études. En matière de critique biblique, il peut compter parmi les candides hardis. En effet, à une confiance en quelque sorte virginale dans la

tradition biblique, il joint des hypothèses très originales, audacieuses même, qui, nous nous permettrons de le lui dire, sentent terriblement le fagot. Par exemple (p. 18), à propos du mot pluriel *Elohim* qui, dans les textes canoniques, désigne si souvent le Dieu unique, M. Petitot regarde comme non prouvé que les Hébreux « n'ont pas partagé originairement, touchant les Elohim, les opinions si peu claires de leurs voisins ». Nous n'avons rien à objecter, mais voilà un doute qui pourrait le mener loin, dangereusement loin.

Mais rassurons-nous. Il ne le mènera pas trop loin. Si les mythologies parlent de gigantesques dieux-aigles, c'est en rapport étroit avec l'*Esprit des Dieux* « Rouach Elohim », qui plana sur les eaux primordiales à la manière d'un immense oiseau couvant ses œufs (p. 20); et s'il est question dans la religion hellénique du bon serpent Agathodémon qui préside à la science, à la divination et à la médecine, c'est que le serpent conversa avec notre mère Ève et que la verge d'Aaron se métamorphosa en serpent (p. 21).

Ces aperçus seront suffisants pour définir l'esprit et la méthode du livre et pour le recommander à ceux qui accordent de la valeur à ces rapprochements ingénieux. Notez qu'on pourrait tout aussi logiquement renverser le rapport et soutenir que le Rouach Elohim de la *Genèse*, le serpent d'Ève et la verge d'Aaron sont autant d'échos de vieilles conceptions mythiques antérieures. Mais on se gardera bien de procéder ainsi, du moins si l'on approuve le curieux raisonnement que nous cueillons à la page VIII de la préface :

« Les erreurs souvent monstrueuses que nous découvrons dans le polythéisme sont la preuve qu'il exista avant elles une vérité qui n'émana point de l'esprit humain. Sans quoi, je vous le demande, en vertu de quelle norme les mythes païens nous apparaîtraient-ils erronés? A quelle vérité les comparerions-nous pour juger de leur plus ou moins grande fausseté? Le mensonge comme la laideur existeraient-ils s'il n'y avait une vérité et une beauté normales antérieures à eux? Assurément non. Ils naissent du contraste : le premier avec le vrai, le second avec le beau. »

D'où il suit que plus nous trouverons d'absurdités dans l'ancien polythéisme, plus nous devrons être convaincus de l'existence antérieure d'une vérité révélée aux premiers hommes. D'autres auraient dit tout simplement que l'esprit humain dut grandir et s'éclairer avant d'être sensible aux monstruosités irrationnelles et immorales des religions primitives, et le fait est que, dans l'antiquité civilisée et antérieurement au christianisme, il ne manqua pas d'esprits éminents qui se détachèrent ou se moquèrent des superstitions traditionnelles. Mais décidément l'instrument logique dont nous nous servons et celui dont joue M. Petitot ne rendent pas les mêmes sons. Ils ont été accordés sur un ton différent, et nous ne parviendrons jamais, je le crains, à les mettre d'accord.

ALBERT RÉVILLE.

Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de Verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds. (Etude historique et critique de la formation et de la réunion des livres de l'Ancien Testament), seconde partie : *Les livres des Prophètes* par A. Kuenen, professeur à l'Université de Leide. — 2e édition revisée, Leide, 1889.

Nous venons, un peu en retard, signaler aux amis de la critique biblique le nouveau volume que M. le professeur Kuenen a publié et qui contient une savante, minutieuse introduction aux livres classés sous la dénomination habituelle des Prophètes. On sait qu'on entend par là cette remarquable collection d'écrits qui contiennent ce que nous possédons de plus authentique et de plus sûr concernant la vie politique et religieuse de l'ancien Israël. Tous ces écrits, ou du moins presque tous, sont en rapport intime avec des circonstances de temps et de lieu qu'ils éclaircissent, de même qu'ils en reçoivent à leur tour un relief et un cachet de réalité des plus accusés.

Cette impression est devenue bien plus forte depuis que, s'émancipant d'un point de vue traditionnel beaucoup trop étroit, la critique en a fini avec le préjugé qui ne voyait dans les prophètes d'Israël que des diseurs d'oracles ambigus, destinés à annoncer à des lecteurs qui n'y comprirent rien les événements futurs de l'histoire évangélique. On se rappelle que Pascal trouvait quelque chose de divin dans cette obscurité des prophéties. Elle permettait aux croyants de consolider leur foi et aux incrédules de s'endurcir dans leur incrédulité. Parlez-moi des pessimistes pour trouver à tout un bon côté, et les railleurs de la Grèce antique avaient bien tort de se moquer des *loxies* d'Apollon Delphien.

La réalité est que les prophéties rassemblées dans l'Ancien Testament sont pour la plus grande partie des adresses composées en vers ou en prose lyrique pour censurer, réveiller, menacer ou consoler un peuple que leurs auteurs tiennent pour coupable et qui, dans tous les cas, est malheureux; que ces adresses, provoquées par l'état de fait au milieu duquel vivent les prophètes, sont inspirées par des principes religieux très ardents de monolâtrie, de monothéisme même, et de pureté morale, et que, lorsqu'elles parlent de l'avenir, c'est en conséquence de ces principes et dans des aperçus généraux qui n'ont rien de commun avec les faits concrets ni avec les détails de l'histoire évangélique.

Nos lecteurs savent avec quelle indépendance à la fois et quelle sympathie pour ces remarquables productions du génie d'Israël, le célèbre professeur de Leide traite les questions critiques relatives aux prophètes. Bien que cette seconde édition contienne quelques modifications des résultats présentés dans la première, les conclusions demeurent en général les mêmes, ainsi que la méthode. Il en était autrement de la première partie consacrée aux livres dits mosaïques et aux livres historiques. Surtout en ce qui concerne les premiers, le Pentateuque, ou, pour mieux dire, l'Hexateuque, puisqu'on y joint le livre dit de Josué, M. Kuenen s'était vu amené à se rapprocher beaucoup de la théorie préférée

par MM. Reuss et Wellhausen, et la seconde édition de cette première partie est, ou à peu près, une refonte totale.

Ce terme serait très exagéré en parlant de la seconde édition de la partie qui traite des Prophètes. Du moins nous ne pouvons signaler aucune conclusion nouvelle de grande importance. M. Kuenen reste d'ailleurs fidèle à sa méthode qui, selon nous, est la bonne. Elle consiste à mettre en rapport intime chacun des fragments dont le recueil se compose avec l'horizon politique, religieux et social que chacun d'eux suppose ou postule. C'est ainsi qu'on réforme d'une main sûre une tradition formée en dehors de tout sens critique et manifestement erronée, sans donner dans les conclusions excentriques de ceux qui transportent sans motifs suffisants les prophéties dans une période où elles ne sont pas moins en l'air que dans la supposition traditionnelle. A quels efforts d'imagination dut se livrer l'excellent M. Havet pour étager sa thèse favorite que les prophéties étaient des compositions contemporaines des Hasmonéens ! Ce gros paradoxe était chez lui, peut-être à son insu, le résultat du parti pris qui l'empêchait de souffrir que les idées supérieures en religion et en moralité eussent une origine indépendante de l'hellénisme. Ce n'est pas avec de tels procédés qu'on fait de la saine critique, laquelle sera toujours une œuvre de patience, de recherche minutieuse, mais aussi de sens historique.

Il nous sera permis d'espérer que la traduction en français d'une œuvre aussi compacte et aussi laborieuse que cette seconde édition de la critique biblique d M. Kuenen tentera quelqu'un de nos jeunes hébraïsants. Il en profitera lui-même et en fera profiter beaucoup d'autres. Dans tous les cas, la direction de la *Revue d'Histoire des Religions* se fera un devoir de présenter prochainement un résumé des conclusions du savant professeur sur chacun des livres prophétiques qu'il a soumis à sa critique si pénétrante et si impartiale.

ALBERT RÉVILLE.

De brief van Paulus aan de Galatiers, door CRAMER, Hoogleeraar te Utrecht, 1890.

Voici un travail de critique hardie, émané d'un théologien conservateur ! Frappé de l'hypercritique de M. R. Steck (*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1888), il s'est proposé de sauver l'authenticité de l'épître, en restituant celle-ci dans sa forme originale. Il est parti du texte du Vatican qu'il estime plus près de l'original que le *Sinaiticus* et demande à appliquer franchement la critique conjecturale. Des copistes simples mais ignorants ayant quelquefois altéré le texte au point que les manuscrits ne peuvent plus nous rendre aucun

service, il faut se défier de l'exégèse traditionnelle et recourir à l'hypothèse de l'interpolation.

Nous ne pouvons pas reproduire tout ce que M. Cramer considère comme interpolation. Nous nous bornerons à quelques passages afin d'apprécier les preuves que l'auteur fait valoir en faveur de son procédé.

III. 16. Le fameux passage du σπέρμα est une interpolation. Ce n'est pas parce que Paul n'a pas pu raisonner à la façon des rabbins; il était, dit M. Cramer, un enfant de son époque. Mais il y a d'autres objections à faire. Si le σπέρμα est Christ, c'est le Christ qui a recueilli les promesses faites à Abraham : or le Christ n'est-il pas plutôt le contenu de ces promesses, tandis qu'elles s'accomplissent par lui envers les croyants (verset 22)? Puis le verset 17 ne fait plus mention du σπέρμα. Enfin, en ne laissant au verset 16 que les mots : τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι, le verset 17 ne cause pas de difficulté. L'interpolation est due à un passage mal compris de *Rom.*, IV, 13. En adoptant l'interpolation le raisonnement est clair : la volonté de Dieu, exprimée par les promesses faites à Abraham, ne saurait être infirmée par la loi.

Mais ce malheureux σπέρμα, jugé impossible au verset 16, reparaît dans la même acception au verset 19. Celui-ci doit être par conséquent éliminé pareillement. Ce verset d'ailleurs, dit l'auteur, fourmille d'expressions et d'idées que l'on ne saurait attribuer à Paul. Le mot de προσετέθη ne se présente pas ailleurs chez lui. Le τῶν παραβάσεων χάριν ne supporte pas une interprétation raisonnable et résulte du passage mal compris de *Rom.*, V, 20. Il me semble que l'Apôtre énonce la même idée sous une double forme dans les deux passages.

On trouve ailleurs la loi donnée par l'entremise des anges (*Act.*, VI, 38, 53; *Hebr.*, II, 2). Paul n'en parle pas. Mais si cette idée était dans l'air, Paul ne pouvait-il pas aussi l'énoncer? De plus, le ἐν χειρὶ μεσίτου attribue la διατάξις de la loi également à Moïse et aux anges. Enfin ce μεσίτης enfante le fameux verset 20, qui échappe à toute interprétation, ne reçoit pas le développement que Paul aurait donné s'il était l'auteur de ce verset et se trouve enfin sans rapport avec le verset 21. Supprimons donc les versets 19 et 20 et le contexte ne laisse rien à désirer.

III, 26-29, est une interpolation. Incohérence d'idées. Le baptême n'a rien à faire ici, pas plus que l'universalisme. On ne comprend pas ce que signifie ce εἷς ἐν X. I. On est étonné de voir M. Cramer, qui reconnaît à Paul un style abrupt, sans liaison (p. 175), reprocher partout à l'Apôtre des incohérences, si on lui laisse le texte traditionnel.

Le célèbre passage d'Agar, IV 24-27 est également interpolé. Prenons acte de l'aveu de M. Cramer que Paul est un grand allégoriste (p. 212); nous ne devons donc pas répudier le passage au nom de l'allégorie qu'il renferme. Tous s'accordent à retrancher la note marginale : τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. Convenons aussi de l'étrange idée de faire dériver les Juifs incrédules de Hagar; de l'obscurité qui entoure la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire l'Église avant la parousie, après elle, la gloire céleste; du peu d'affinité qui existe entre les enfants

de la promesse κατὰ Ισαὰκ (v. 28), d'une part, et l'alliance du Sinaï, c'est-à-dire d'Agar, de l'autre ; enfin de la parfaite liaison des idées qui existe entre les versets 23-28 après la suppression des versets 24-27. Ici l'interpolation semble plus que jamais évidente. Et cependant y est-on pleinement autorisé en se rappelant le style abrupt et la passion rabbinique des allégories qui caractérisent l'Apôtre?

Plus nous avançons, plus M. Cramer abonde dans son sens. Plus de la moitié du chapitre v est supprimée. Indépendamment de quelques mots ça et là, nous trouvons l'élimination des versets 5 et 6, où tous les termes sont pauliniens, mais où il y a des combinaisons de mots impossibles, par exemple ἐλπὶς δικαιοσύνης; comme si on ne pouvait pas admettre une espérance qui résulte de la δικαιοσύνη par la foi. Le verset 6 est trop faible pour une vive attaque contre le judaïsme puisqu'il ne fait mention que de la circoncision ; comme si la circoncision n'embrassait pas aux yeux de Paul tout le judaïsme.

On ne comprend pas la suppression du verset 9 et de l'emprunt qu'un copiste aurait fait de I *Cor.* v, 6. L'Apôtre veut qu'on ne méprise pas les judaïsants, à cause du petit nombre ; ils possèdent des hommes importants, comme semble le prouver le ὅστις ἂν ᾖ du verset 10. Le verset 14 n'est qu'une maladroite réminiscence de *Rom.*, XIII, 8,9 et le verset 15 en est une de II *Cor.* XI, 20. Il faut donc les éliminer. Il faut en faire autant du verset 17, au nom d'une prolixité étrangère à Paul (?) et du verset 18 au nom de la superfluité ; c'est une copie de *Rom.*, VIII, 14. Les versets 22 et 23 sont trop prolixes d'une part et trop incomplets de l'autre pour être de Paul. D'ailleurs, soutenir qu'il n'y a pas de loi qui s'oppose aux fruits de l'esprit, κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος c'est énoncer un non-sens ou une trivialité, un *truism*.

Enfin, au chapitre VI, notre critique élimine les versets 1-6. L'épithète de πνευματικοί ne convient pas à une église, comme celle de Galatie, où la foi était sur le point de déchoir. Il n'est pas probable que Paul se serve du δοκεῖν εἶναί τι avec deux acceptions différentes dans la même épître (II, 6; VI, 3). S'il faut expliquer le verset 4 par la parabole du péager et du Pharisien, il faut dire que Paul s'est bien mal exprimé. Le verset 5 n'est qu'un proverbe, qu'un interpolateur croyait pouvoir placer à propos des fardeaux dont il avait été question. L'exhortation à subvenir matériellement aux besoins des catéchistes trahit évidemment une condition ecclésiastique postérieure à Paul. Enfin le verset 7 se rattache admirablement au verset 25 du chapitre v. L'élimination est ainsi suffisamment justifiée aux yeux de notre auteur. Il oublie cependant qu'en supposant aux versets 7 et 8 une pensée nouvelle, sans rapport avec le verset 6, on se dispense de faire dire au texte l'absurde idée que voici : la perdition éternelle est le salaire de quiconque ne fait pas part de ses biens à celui qui l'enseigne (cf. p. 272).

Les versets 9 et 10 ne trouvent pas non plus grâce sous la plume de notre professeur. Plusieurs termes employés ici ne le sont nulle part ailleurs par l'Apôtre. Le style est terne et tautologique : ἐκκακεῖν et ἐκλύεσθαι sont synonymes. Le rapport avec les versets 7 et 8 n'est qu'apparent : le θερισμός du verset 9 n'est pas le même que celui du 7 et 8.

Nous avons tâché de donner une idée du procédé adopté par M. Cramer. Nous nous sommes permis par-ci, par-là, une remarque ou un point d'interrogation. Il s'agit maintenant de se résumer.

Quel est le but de ce commentateur! Frappé de quelques réflexions de l'hypercritique, laquelle prétend prouver l'inauthenticité de l'Épître aux Galates, il a fait, lui, partisan du contraire, des concessions considérables, et s'est résigné à admettre une foule d'interpolations. On peut douter qu'après ces grands sacrifices il ait satisfait ceux qui soutiennent l'inauthenticité et sauvé la tradition.

Mais ce qui ne paraît pas douteux, c'est qu'à l'exception de quelques passages, la justification des interpolations n'est rien moins que décisive. Le raisonnement de Paul manque de logique! Mais est-il bien sûr que Paul ne pût pas se rendre coupable d'une logique défectueuse, surtout en écrivant, comme il le fait ici plus qu'ailleurs, sous l'impression des plus vives émotions. Il se sert de mots et de tournures insolites! Mais avec le peu d'écrits authentiques que nous possédons de lui, peut-on prétendre posséder tout son vocabulaire. Il se répète et son style est plein de redondances? Mais ce style est-il toujours ailleurs clair et net? N'est-il pas habituellement embarrassé? Quelques passages n'ont pas de sens : je le veux bien, mais n'est-il pas possible que le texte soit corrompu? Les grandes *cruces interpretum* ont disparu : mais la suppression sera-t-elle la meilleure solution? Bref, il me semble que le professeur s'est fait une idée de Paul, qu'il y a ajusté l'Épître aux Galates et qu'ainsi il a pu s'écrier ingénument : Toutes les difficultés se sont aplanies devant moi et je comprends l'Épître comme je ne l'avais jamais comprise jusqu'ici!

X.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les vacances sont terminées. L'automne a ramené à Paris professeurs et étudiants. De tous côtés les cours et les conférences se rouvrent et nos murs sont couverts d'affiches qui annoncent au public les merveilleuses ressources offertes par l'enseignement supérieur, dans la capitale, à tous ceux qui sont animés du désir de s'instruire. L'histoire religieuse, comme nous avons déjà mainte fois eu l'occasion de le constater, occupe une place fort convenable dans ce vaste ensemble. On en jugera par le relevé suivant des cours et conférences qui lui sont consacrés et que nous pourrons compléter dans notre prochaine livraison, lorsque tous les programmes auront été publiés.

Au *Collège de France*, M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions, continuera, les lundis et les jeudis, à trois heures, l'étude de la religion du peuple d'Israël. Il s'occupera particulièrement des Prophètes.

A l'*École des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, les conférences recommencent leurs travaux le lundi 17 novembre. Nous rappelons qu'elles se font à la Sorbonne et qu'il faut se faire inscrire au secrétariat pour y prendre part. Ces inscriptions, d'ailleurs, sont gratuites. Voici le programme arrêté pour le premier semestre de l'année 1890-1891 :

I. Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. *L. Marillier* : Étude comparée des mythes de la Nouvelle-Zélande, des îles de la Société et des îles Hawaï, les mercredis, à cinq heures. — Le tabou océanien, les vendredis, à cinq heures.

II. Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. Directeur adjoint, M. *Léon de Rosny* : Taoïsme. Explication de quelques passages du Tao-teh king. Bouddhisme. Examen des Kau-sô den, non encore traduits dans une langue européenne. Le Parinirvâna, les lundis, à deux heures un quart. — Religions de la Chine. Le Métsianisme et la religion de l'Amour universel. Religions de l'Amérique. Le mythe et le culte de Quetzalcoatl. La légende des Bacab, les jeudis, à deux heures un quart.

III. Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. *Sylvain Lévi* : Etude des manuscrits bouddhiques septentrionaux, les mardis et les jeudis, à dix heures et demie.

IV. Religion de l'Égypte. Maître de conférences, M. *Amélineau* : Étude sur le papyrus Prisse. La morale égyptienne aux temps des premières dynasties, les lundis, à onze heures. — Les rois hérétiques (suite et fin), les mercredis, à onze heures.

V. Religions des peuples sémitiques. 1. *Hébreux et Sémites occidentaux.* Directeur-adjoint, M. *Maurice Vernes :* Recherches sur l'ancienne religion des Israélites, les simulacres divins, le clergé, les prophètes, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication du recueil de prophéties placé sous le nom d'Osée, les lundis, à neuf heures.

2. *Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur-adjoint, M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beidâwi, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à quatre heures.

VI. Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. *André Berthelot :* Les études et travaux relatifs à la mythologie classique depuis la Renaissance, les mardis et les vendredis, à deux heures.

VII. Littérature chrétienne. 1. Directeur-adjoint, M. *A. Sabatier* : Les sources de la vie de Jésus, les jeudis et les samedis, à neuf heures.

2. Maître de conférences, M. *L. Massebieau* : Le martyre de sainte Perpétue et de sainte Félicité à Carthage, d'après les textes latins et grecs, les mardis, à onze heures et les jeudis à dix heures.

VIII. Histoire des dogmes. 1. Directeur d'études, M. *Albert Réville* : Le Socinianisme, ses doctrines et son histoire aux XVIe et XVIIe siècles, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

2. Maître de conférences, M. *F. Picavet* : La Scolastique au temps de saint Anselme, de Roscelin et d'Abélard, les mercredis, à trois heures. — Les Seconds Analytiques d'Aristote comparés avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à une heure.

IX. Histoire de l'Église chrétienne. Maître de conférences, M. *Jean Réville* : Les rapports des Églises chrétiennes avec l'État pendant les trois premiers siècles, les mardis, à quatre heures et demie. — La pédagogie de la Réforme et la pédagogie des Jésuites, les samedis, à quatre heures et demie.

X. Histoire du Droit Canon. Maître de conférences, M. *Esmein* : La procédure criminelle du droit canonique, les mardis à quatre heures et demie. — La question des bénéfices ecclésiastiques aux XIVe et XVe siècles; les conciles de Constance et de Bâle; les pragmatiques sanctions de France et d'Allemagne, les vendredi, à neuf heures et demie.

A la *Faculté de Théologie* (83, boulevard Arago) le programme porte les cours suivants :

1. M. *Ménégoz* traitera l'histoire de la dogmatique, les mercredis, à dix heures, interprétera l'Épître de saint Jacques, les samedis, à dix heures, et

commentera, les lundis, à la même heure, les Prolégomènes de la Dogmatique de Schleiermacher.

2. M. *Sabatier* fera l'histoire critique des livres du Nouveau Testament, les lundis et les mercredis, à trois heures, et il expliquera, les mardis, à la même heure, l'Epître aux Galates.

3. M. *Lichtenberger* exposera, les lundis et les vendredis, à deux heures, le système de la Morale chrétienne.

4. M. *Philippe Berger* traitera de l'histoire du peuple juif depuis le retour de la captivité jusqu'aux temps modernes, les mercredis, à neuf heures ; les samedis, il expliquera les Psaumes, à neuf heures, et des morceaux choisis de la *Genèse*, à dix heures.

5. M. *Bonet-Maury* exposera l'histoire des précurseurs de la Réforme, les mardis, à neuf heures, et les samedis, à huit heures ; il étudiera, les vendredis, à onze heures, les grandes figures de la Réformation française.

6. M. *Viguié* tracera l'histoire de la prédication protestante, les mardis et les vendredis, à dix heures.

7. M. *Vaucher* exposera le système de la catéchétique, les mardis, à onze heures ; les vendredis, à deux heures, il expliquera des textes choisis au point de vue homilétique, et, à trois heures, il fera l'introduction à l'étude de la théologie.

8. M. *R. Allier* fera l'histoire de la philosophie moderne, les lundis, à une heure, et les mercredis, à neuf heures. Les vendredis, à neuf heures, il étudiera la psychologie de la conscience morale.

9. M. *Edmond Stapfer* étudiera l'histoire du Canon, les mardis, à neuf heures ; les mardis et les vendredis, à dix heures, il dirigera la lecture cursive des livres historiques du Nouveau Testament.

10. M. *L. Massebieau* fera, les lundis, à onze heures, l'histoire générale de la littérature chrétienne pendant la seconde moitié du IIe siècle ; les samedis, à onze heures, il étudiera les deux Apologies de Justin martyr et les mercredis, à la même heure, il dirigera des exercices pratiques.

11. M. *Samuel Berger* fera un cours libre sur l'archéologie chrétienne, les vendredis, à huit heures.

A la *Faculté des Lettres*, M. le professeur *Croiset* étudiera les lundis, à trois heures, la littérature alexandrine ; M. *V. Henry*, chargé du cours de grammaire comparée, expliquera, le mercredi, à trois heures et demie, la Chrestomathie védique de Bergaigne et Henry et exposera, à cinq heures, d'après les données de l'étymologie indo-européenne, les éléments de l'étude comparée des mythologies de l'Inde, de la Grèce et de l'Italie ; M. *Sylvain Lévi*, chargé du cours de sanscrit, étudiera, le mardi, à cinq heures, les relations de l'Inde avec les peuples étrangers à partir de l'ère chrétienne ; le samedi, à la même heure, il expliquera les textes de la Chrestomathie de Bergaigne ; M. *Berthold Zeller* étudiera, le mardi, à cinq heures, l'histoire de la royauté française et des guerres civiles sous les derniers Valois.

Publications récentes. — 1° *A. Regnard. Aryens et Sémites. Le bilan du judaïsme et du christianisme*, I (Paris. Dentu; in-12 de 298 p.). M. Regnard n'est pas tendre pour les Sémites. Dès le faux-titre il nous livre sa profession de foi, dans ce passage emprunté au *Molochisme juif*, de Gustave Tridon, ancien membre de la Commune de Paris : « Les Sémites! c'est l'ombre dans le tableau de la civilisation, le mauvais génie de la terre. Tous leurs cadeaux sont des pestes. Combattre l'esprit et les idées sémitiques, est la tâche de la race aryenne. » Quand on entreprend la comparaison de deux races avec de pareilles dispositions à l'égard de l'une d'entre elles, on ne saurait prétendre à l'impartialité de l'historien. Cependant, à la différence de plusieurs autres antisémites, M. Regnard est parfaitement sincère et il a fait de sérieuses études d'histoire religieuse. Il caractérise les Aryens et les Sémites, étudie les traits généraux de leurs religions, oppose le Dieu d'Israël au polythéisme grec, et termine par une peinture des sociétés grecque et romaine. M. Regnard est passionnément athée et polythéiste, mais, à l'encontre d'un grand nombre d'adversaires de la religion, il a compris que pour l'attaquer avec succès il fallait commencer par l'étudier.

Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion avec l'auteur qui serait nécessairement doctrinale plutôt qu'historique. A notre avis son jugement est faussé par un *a priori*. Son livre est un plaidoyer, et non une enquête. Il parle longuement de l'animisme, du polydémonisme et du monothéisme juifs, mais il ne fait pas entrer en compte l'affirmation du triomphe nécessaire de la justice dans la prédication des prophètes. Il exalte la religion aryenne de l'humanité, mais on croirait, à le lire, que Jésus n'a jamais résumé la loi divine en amour de Dieu et amour du prochain. D'autre part, le judaïsme biblique est pour lui tout entier sémitique, comme s'il n'y avait pas eu infiltration d'idées perses et même grecques chez les Juifs, et le christianisme, lui aussi, est mis tout entier à l'actif — ou plutôt au passif — du sémitisme, comme si la doctrine et les pratiques de l'Église ne renfermaient pas une quantité d'éléments empruntés à l'hellénisme ou à l'Orient non sémitique. A force de vouloir poursuivre le juif partout, M. Regnard en arrive à lui reprocher des idées et des rites qui, non seulement, lui sont étrangers, mais qui répugnent profondément à son génie. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que sa polémique est pleine de vie et de mouvement et qu'il sait captiver son lecteur.

— 2° *A. Gasquet. Études byzantines. L'empire byzantin et la monarchie franque* (Paris. Hachette; in-8 de 484 p.). Les études relatives à l'empire d'Orient semblent se relever en France. M. Gasquet prend place, par le livre que nous signalons ici, à côté de MM. Rambaud et Schlumberger. Le sujet proprement dit qu'il a traité, est de l'histoire profane plutôt que religieuse. Mais, dans la politique byzantine, les considérations religieuses et ecclésiastiques sont presque toujours étroitement mêlées aux intentions politiques. M. Gasquet le montre fort bien dans son introduction où il trace le portrait de ce qu'était l'empereur grec et décrit ce que ces populations, pénétrées d'esprit oriental, entendaient

par la monarchie. L'empereur est le représentant de Dieu, comme les anciens monarques orientaux; il a conclu un pacte avec Dieu comme les rois d'Israël; il est le chef suprême de l'Église comme le sera le tsar dans l'Église russe moderne. Il n'y a pas eu en Orient, comme en Occident, séparation nette et définitive du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. M. Gasquet est amené aussi à faire ressortir que les empereurs d'Orient se considéraient comme les détenteurs légitimes du pouvoir dans le monde entier. Leur politique à l'égard des barbares, de la monarchie franque et à l'égard des papes est déterminée par ce principe.

3° *Pierre Batifol. La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux.* (Paris. Leroux; in-16 de VIII et 154 p.; 3 fr.). M. Pierre Batifol a repris l'histoire de la Bibliothèque du Vatican à la date où M. Müntz l'avait abandonnée, au pontificat de Paul III, et il la continue jusqu'en 1605, en s'attachant surtout aux cardinaux Sirletto et A. Caraffa. L'histoire de la Vaticane pendant le XVIe siècle touche à chaque instant, par les personnages qu'elle met en scène, à l'histoire ecclésiastique de cette période troublée, non moins qu'à l'histoire de l'humanisme et de l'érudition naissante. On peut même ajouter que c'est à la Vaticane que la cour de Rome du XVIe siècle se présente sous son meilleur jour.

— 4° *R. Reuss. Correspondances politiques et chroniques parisiennes adressées à Christophe Güntzer*, 1681-1685 (Paris. Fischbacher; in-8 de 142 p.). Ces lettres adressées par le résident strasbourgeois à Paris, J. Beck, au syndic royal de Strasbourg, Christophe Güntzer, constituent une sorte de journal des événements, des faits divers et des préoccupations qui se succèdent à la cour du grand roi de 1682 à avril 1685. Elles offrent un intérêt tout particulier pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'elles racontent une longue série de mesures vexatoires et de persécutions contre les protestants pendant ces années immédiatement antérieures à la révocation de l'Édit de Nantes, où l'on s'efforçait de supprimer le protestantisme afin d'être plus à l'aise pour déclarer qu'il avait disparu du royaume.

— 5° *Ch. Dardier* et *A. Picheral. Paul Rabaut. Ses lettres à divers, avec notes, pièces justificatives et nouvelle préface* (2 vol.). M. Dardier, bien connu par le zèle infatigable avec lequel il remet au jour tous les documents inédits qui touchent à l'histoire du protestantisme pendant la période de persécution, se propose de donner dans ces deux volumes la suite de la correspondance de Paul Rabaut dont il a publié la première partie en 1884, sous le titre de *Lettres de Paul Rabaut à Antoine Court*. Il a recueilli plus de trois cents lettres qui vont de l'an 1744 à 1792. Comme Rabaut a été mêlé à tous les événements, gros ou petits, qui se sont passés dans le protestantisme de langue française à cette époque, sa correspondance est une mine précieuse de renseignements pour l'histoire des églises du désert, et le commentaire de MM. Dardier et Picheral ne peut manquer de fournir tous les éclaircissements nécessaires. L'ouvrage est mis en souscription chez Fischbacher (33, rue de Seine), au prix de 10 francs.

L'histoire des religions dans les Revues françaises. — 1° Il faut

mentionner tout d'abord parmi les articles publiés pendant ces derniers mois dans nos périodiques français, le lumineux rapport de M. *James Darmesteter*, présenté à la Société asiatique dans sa séance du 26 juin 1890 et publié dans le *Journal asiatique* (juillet-août). Ce rapport embrasse les années 1888-1889-1890 et n'occupe pas moins de 162 pages. Il commence par une triste revue des pertes que la Société a faites : MM. Hauvette-Besnault, Abel Bergaigne, Gustave Garrez et le jeune Georges Guieysse, mort au sortir de l'enfance, trop tôt pour avoir pu faire ses preuves comme orientaliste, mais non pour justifier les hautes espérances que ses maîtres fondaient sur lui; puis M. Pavet de Courteille, avec qui l'étude du turc oriental a disparu, M. Amiaud, qui n'a pas été remplacé dans sa conférence d'assyriologie à l'École des Hautes-Études, M. Maurice Jametel, M. P. de Jong (d'Utrecht), enfin M. Michel Amari. Heureux parmi ces maîtres, ceux qui laissent après eux des élèves capables de continuer leur œuvre! Mais, pourquoi faut-il qu'à chaque instant, chez nous, les maîtres, les initiateurs dans un ordre quelconque des études scientifiques, n'aient pas de disciples! Il faut espérer qu'avec la nouvelle organisation de l'enseignement supérieur il n'en sera plus ainsi. Et ce qui légitime à quelques égards cet espoir, c'est l'expérience des heureux résultats déjà acquis par l'École des Hautes-Études et par les conférences fermées de nos Facultés.

La suite du rapport de M. Darmesteter est consacrée à un rapide examen des travaux publiés en français dans le domaine des études orientales, depuis ceux qui concernent l'Inde jusqu'à ceux qui ont pour objet le Japon et la Malaisie. L'histoire des religions est directement ou indirectement intéressée à la plupart de ces travaux, soit parce que les documents d'ordre religieux prédominent dans l'ensemble des textes orientaux, soit parce que ces civilisations orientales, éloignées de nous dans le temps et dans l'espace et dont les détails nous échappent le plus souvent, nous intéressent surtout par leurs conceptions générales du monde et de la destinée humaine, c'est-à-dire par leurs idées religieuses. N'est-ce pas là, en effet, la résultante de tous les efforts d'une société humaine Quelle place l'homme occupe-t-il dans ce monde, dans quel rapport se trouve-t-il avec l'univers et avec les principes directeurs de l'univers, quelle est la règle de vie dont il doit s'inspirer? Les réponses à ces questions sont, en dernière analyse, l'expression suprême de chaque époque et de chaque civilisation. Tous ceux qui s'intéressent à nos études auront grand profit à lire le rapport du savant secrétaire de la Société asiatique, d'autant plus qu'il joint à la solidité du fond le charme d'un langage vraiment français.

— 2° Dans la *Revue des Deux-Mondes* deux articles, relatifs à nos études, ont été remarqués, l'un de M. *E. Schuré*, *Le Mont-Saint-Michel et son histoire*, l'autre du *P. Didon*, *La critique et l'histoire dans la vie de Jésus-Christ*. Le premier est un roman, écrit avec ce style chaleureux, imagé, orchestré, dont M. Schuré a le secret, mais reproduisant avec tous ses défauts la méthode déplorable dont l'auteur s'est inspiré dans son livre « Les grands Initiés ». Il importe que la science des religions, en France, ne soit pas rendue responsable

de ces fantaisies d'une brillante imagination qui n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

On ne saurait en dire autant du P. Didon. Il sait ce que c'est que la critique et la véritable méthode historique. Il les définit excellemment, mais c'est sans doute pour mieux faire ressortir qu'il ne les observe pas. A quoi bon d'ailleurs? Le véritable principe dont s'inspire l'éloquent dominicain est formulé par lui, à la page 550 : « Le premier, le grand tort de la critique moderne, protestante ou incrédule, dans le travail immense et opiniâtre qu'elle a consacré aux documents évangéliques, depuis le XVIIIe siècle, en France, en Angleterre, en Suisse et en Allemagne surtout, a été de traiter ces documents comme une lettre morte. Elle a sciemment oublié qu'ils n'étaient point des livres tombés dans le domaine public, mais la propriété inaliénable de l'Église catholique. Alors même que, pour elle, l'Église n'était pas une institution divine, ayant reçu de son fondateur la garde infaillible de sa parole écrite ou orale, pouvait-elle méconnaître sa haute valeur comme société organisée?..... La tradition indéfectible d'une religion comme celle de Jésus, s'enchaînant sans interruption depuis dix-huit siècles, laissant à chaque siècle l'empreinte vigoureuse de sa foi, dans des ouvrages sans nombre, éminents par la doctrine qu'ils exposent, par les vertus qu'ils enseignent et par le génie qui les conçoit, — une telle tradition peut-elle être légèrement écartée? N'est-ce pas une force puissante? Et puisque cette tradition est la gardienne vivante des Évangiles, n'est-ce pas à elle qu'il faut avoir recours, en bonne, en impartiale critique, pour les comprendre, pour savoir leur origine et leur teneur? »

Et encore, page 544 : « Certes la raison est libre de refuser sa foi à la parole de l'Église comme à celle des apôtres et à celle de Jésus; mais je ne comprends plus qu'elle vienne dire aux auteurs des livres eux-mêmes ou — ce qui est la même chose — aux gardiens fidèles de ces ouvrages : vous ne savez ce que vous écrivez et ce que vous lisez. En vérité, qu'en peut-elle connaître? »

Alors à quoi bon l'étude critique des documents? Comme le dit fort bien le P. Didon (p. 523) : « La critique est l'exercice même de la faculté essentielle de tout être raisonnable, le jugement. Critiquer et juger sont deux termes synonymes; car le jugement, comme la critique, a pour objet de discerner le le vrai du faux? » — Mais, puisque l'Église, par la tradition dont elle est dépositaire, me dicte mon jugement, avec une autorité infaillible, qu'ai-je besoin d'entreprendre moi-même le travail critique? Puisqu'elle a départagé le vrai du faux, sans qu'il soit possible d'y rien changer, quelle utilité y a-t-il à faire le même travail? Il y a quelque puérilité à inviter des hommes sérieux à mettre en discussion ce qui est déjà jugé sans appel.

Malgré tout son talent, malgré la magie d'un style vraiment éloquent, le P. Didon ne réussit pas à cacher aux lecteurs sans parti pris, que l'appareil critique dont il a doté sa vie de Jésus, n'est qu'un instrument apologétique. Aussi bien ses deux volumes sur *Jésus-Christ* ne sont-ils qu'une brillante réédition des arguments que l'on trouve dans tous les écrits similaires des écrivains soumis

à l'Église. La forme est neuve; l'encadrement est moderne — et ce n'est pas ce qu'il y a de moins piquant — le fond n'apprend rien de nouveau à ceux qui connaissent la question. Mais nous reviendrons prochainement sur l'œuvre tout entière.

— 3° Dans la *Revue des Études Juives* (juillet-août) nous avons remarqué l'article de M. *Loeb* sur la *Littérature des pauvres dans la Bible*. Cet article est spécialement consacré aux *Psaumes*. Pour M. Loeb aucun Psaume n'est antérieur à l'exil ni postérieur à l'avènement des Macchabées (de 589 à 167). Le sujet qui, au fond, leur est commun à tous est la lutte du Pauvre contre le Méchant. Ce pauvre, c'est le fidèle humble, idéaliste, rêveur, renonçant volontairement aux grandeurs, se complaisant dans sa souffrance, c'est le malheureux. M. Loeb relève successivement tous les traits qui, dans les Psaumes, caractérisent le Pauvre et le Méchant.

La thèse, soutenue par M. Loeb à la suite de l'historien Graetz, mais avec beaucoup plus de portée, mérite d'être examinée. Mais il faut se garder en pareille matière d'être dupe des mots. Une expression inexacte risque de dégénérer en une théorie fausse, si elle devient le texte d'une série de développements. Le « Pauvre » de M. Loeb n'est pas nécessairement un pauvre; c'est le fidèle malheureux. On avait coutume de l'appeler « le Juste » et cette qualification est singulièrement plus conforme à l'idéal moral des Juifs. M. Loeb lui-même reconnaît que son « Pauvre » est presque partout identique au « peuple juif », au peuple juif fidèle bien entendu. D'autre part, l'idée que ces « Pauvres » auraient formé des associations, presque des confréries, aurait besoin d'être établie et non pas simplement suggérée. M. Loeb ne l'affirme pas, mais on sent fort bien qu'elle hante son esprit au cours de son travail tout entier. Il y a là plutôt matière à discuter qu'une solution à enregistrer.

A noter aussi le premier article de M. *Israel Lévi* sur *Le Juif de la légende*, qui sera suivi de plusieurs autres. M. Lévi, dont la compétence en histoire des juifs au moyen âge est bien connue, se propose de suivre dans ces articles la naissance et le développement des légendes dont les Juifs sont les héros, à moins qu'ils n'en soient, comme il arrive plus fréquemment, les victimes.

— 4° Le *Bulletin de Correspondance Hellénique* de mai-décembre 1890 renferme une précieuse contribution à l'histoire des institutions religieuses en Grèce, le grand et savant mémoire sur les *Comptes et Inventaires des temples Déliens en l'année 279*, de M. Homolle. Il donne d'abord le texte complet de l'inscription, ensuite un abondant commentaire qui ajoute de nouveaux et précieux renseignements à ceux qu'il avait déjà publiés dans le Bulletin de 1882 sur les comptes de l'année 280. Les travaux de ce genre sont ce qu'il y a de plus utile à faire en ce moment pour le développement de nos connaissances sur la vie religieuse chez les Grecs et l'on sait avec quelle rare compétence M. Homolle s'en acquitte.

Nouvelles diverses. — 1° Par suite de l'état de santé de plusieurs

membres du comité de rédaction et du décès de M. A. Jundt, les *Annales de Bibliographie théologique* ont suspendu leur publication.

— 2° Parmi les thèses récemment soutenues à la Faculté de théologie de Montauban, les suivantes traitent de sujets historiques : *Assalit*, L'idée de la vie future chez les peuples de l'antiquité d'après leur sépulture ; *Blanc*, Samuel Vincent, sa vie, ses ouvrages ; *Derbecq*, La notion du péché dans l'enseignement de Jésus-Christ d'après Matthieu ; *Chabert*, Théologie pastorale de Massillon d'après ses conférences ; *E. Faivre*. La question de l'autorité au moyen âge, Bérenger de Tours ; *F. Faivre*, Isaac de Beausobre, sa vie, ses ouvrages ; *Josselin*, Idée du royaume de Dieu dans les paraboles ; *Lebel*, La place que Jésus revendique dans le royaume des cieux d'après les synoptiques ; *Martin Dupont*, Essai sur l'enseignement religieux d'Esaïe ; *Olivier*, Anselme de Cantorbery d'après ses Méditations ; *Perrelet*, Savonarole ; *Vernet*, Les généalogies de Jésus-Christ.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *E.-G. King. The Asaph Psalms in their connexion with the early religion of Babylonia* (Cambridge. Deighton Bell). Ce livre où sont consignées les conférences faites par M. King en 1889, sous le nom de « Hulsean Lectures », renferme un bon nombre d'hypothèses ingénieuses, souvent très hasardées. Les psaumes d'Asaph seraient nommés ainsi d'après une catégorie de prêtres qui les chantaient aux fêtes de la moisson, dites Asiph, lesquelles se célébraient le septième mois. L'auteur rapproche ce nom du babylonien *asip* qui signifie prophète. Il explique la diversité des noms de Dieu dans l'Ancien Testament par l'emploi variable de ces noms suivant les saisons de l'année. On voit combien toutes ces suggestions sont risquées.

— 2° *J.-R. Harris* et *K. Gifford. The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas* (Londres. Clay). Cette publication nous fait connaître un document du plus grand intérêt pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive, le texte grec des Actes de Perpétue et de Félicité, retrouvé au Couvent du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, dans un manuscrit hagiographique attribué par les éditeurs au xe siècle malgré la mention de Siméon Métaphraste dans le titre. On ne connaissait pas encore de texte grec de ces Actes, mais ce qui augmente beaucoup la valeur de la découverte, c'est qu'il y a tout lieu de croire que ce texte est, sinon l'original, du moins le contemporain du texte latin. Celui-ci existe, on le sait, en deux recensions. Le grec correspond à la plus longue et MM. Harris et Gifford sont tentés de le considérer comme primitif. M. Harnack (*Theol. Littz*, n° 16) se prononce nettement en ce sens. La recension latine plus courte a été faite sur le grec et non sur le texte latin plus étendu. Ces résultats ont ceci de de remarquable qu'ils établiraient, par des preuves positives, le caractère grec de la première littérature chrétienne en Afrique.

Nouvelles diverses. — 1° Les éditeurs Longman et Cie se proposent de publier incessamment une traduction anglaise du *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. Chantepie de la Saussaye. La traduction est l'œuvre de Mme Colyer Fergusson, fille de M. Max Müller.

— 2° Le Dr *Wieck*, de Coblence, a entrepris pour l' « Early English Text Society » la publication d'un curieux manuscrit du Bristish Museum (ms. add. 25719), qui contient des Anecdotes pour sermons, traduites en anglais, au xve siècle, de l'*Alphabetum narrationum* latin.

—3° L'éditeur Quaritch (Piccadilly, 15), à Londres, annonce la publication d'une série de volumes, à 5 shellings chaque, sous le titre collectif : *The Saga library*. Ils contiendront la traduction anglaise des œuvres qui forment la première littérature scandinave, les Eddas, l'Heimskringla ou les Chroniques des rois de Norvège, les sagas de Volsunga, d'Éric le Rouge, d'Orkney, etc. Dès à présent, quatorze volumes sont en publication. Sans aller jusqu'à l'enthousiasme des éditeurs, qui assignent à la littérature des Sagas la première place dans l'œuvre littéraire du moyen âge, les amis de l'histoire des religions accueilleront avec satisfaction une publication qui leur fera connaître la littérature scandinave dans son ensemble.

— 4° M. J. *Rhys*, dont M. d'Arbois de Jubainville a analysé le *Celtic Heathendom* dans notre précédente livraison, a publié dans la « Scottish Review » du mois d'octobre un fragment de ses « Rhind Lectures », dans lesquelles il cherche à montrer par l'analyse des noms propres et par l'étude critique de la mythologie celtique que les Iles Britanniques ont eu, jadis, une population appartenant à une race anaryenne. Ces considérations, pour ingénieuses qu'elles soient, ne laissent pas d'être singulièrement hasardées.

— 5° Les délégués de la Clarendon Press ont décidé de publier une série de biographies historiques des Maîtres de l'Inde. Ces biographies seront conçues et disposées de manière à donner une histoire de l'Inde depuis le roi Açoka jusqu'à nos jours.

— 6° D'autre part, MM. Parker et Cie font paraître une série de traductions anglaises des principaux *Pères de l'Église*, de concert avec la « Christian Literature Company » de New-York. L'infatigable Dr Ph. Schaff, de New-York, dirige cette publication avec M. Henry Wace de King's College. La série des quatorze volumes commence par les œuvres d'Eusèbe.

Nécrologie. — Notre collaborateur, M. Édouard Montet, nous communique les lignes suivantes : Sir *Richard Francis Burton*, plus connu sous le nom de Capitaine Burton, qui vient de mourir à Trieste, où ses funérailles ont eu lieu le 22 octobre, était né en 1821. Il était merveilleusement doué pour les langues en général et surtout pour les langues orientales : il en connaissait et en parlait une trentaine. Nous avons rarement entendu un Européen aussi maître que lui des finesses de la langue arabe; il ne l'était pas moins des coutumes et des minuties religieuses de l'islamisme. C'était un des meilleurs connaisseurs de cette religion; il s'y était véritablement initié pendant le séj ur de cinq ans

qu'il fit dans le Sindh. Ce fut après cette laborieuse préparation qu'il partit, en 1853, pour son fameux voyage à La Mecque, où il pénétra sous le déguisement d'un pèlerin afghan. Il a raconté ce voyage dans son livre, précieux pour l'étude du mahométisme et qui fut en son temps comme une révélation : *Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah* (3 vol. in-8, London, 1855).

Burton avait aussi beaucoup étudié les Mormons; il a publié en 1861 un ouvrage important à leur sujet : *The city of the Saints.*

Nous avons connu Burton vers la fin de sa carrière; c'était un caractère profondément original, un esprit très ouvert et très curieux. Ses connaissances étaient très étendues, et nous n'avons pas été peu surpris de constater que l'illustre voyageur qui découvrit, avec Speke, le lac Tanganyka, s'intéressait vivement aux questions critiques de l'Ancien Testament et à l'histoire religieuse d'Israël.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *A. Dillmann. Der Prophet Jesaïa* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., 5e livr.). Leipzig. Hirzel ; in-8 de XXIX et 544 p. — Les commentaires des livres de l'Ancien Testament connus sous le nom de « Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament », sont depuis longtemps le *vade mecum* classique de tous ceux qui étudient la Bible. Suivant une coutume généralement répandue en Allemagne, les éditeurs, à chaque nouvelle édition, font procéder à une révision de ces manuels afin qu'ils soient toujours au courant des progrès ou des modifications de la science, et, lorsque l'auteur a disparu, ils confient à un savant autorisé le soin de refondre son œuvre. Après un certain nombre de ces rééditions, le manuel, souvent, ne rappelle plus que de loin sa teneur primitive. C'est là ce qui s'est produit pour le commentaire sur Esaïe. Les trois premières éditions (1843, 1854, 1861) ont été rédigées par Knobel, la quatrième par Diestel; voici maintenant la cinquième par M. Dillmann, professeur à Berlin. La supériorité de cette dernière sur les précédentes est incontestable. On y trouve une richesse d'informations très précieuse, sous la forme un peu sèche qui est propre à M. Dillmann, mais avec toute la précision de renseignements et la lucidité de jugement qui le distinguent. Les exégètes apprécieront tout particulièrement l'utilisation des données de l'assyriologie pour l'explication du texte.

— 2° *J. Führer. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage* (Leipzig. Fock ; in-8 de 162 p; 1 m. 60). Sainte Félicité est une des plus anciennes martyres romaines. D'après les Actes de son martyre, publiés par Ruinart à la date du 10 janvier, elle aurait été décapitée, tandis que ses sept fils auraient subi des supplices divers. M. Aubé a contesté l'authenticité de cette tradition. A ses yeux ces Actes sont un pendant du récit de la mère et des sept fils du livre des Macchabées. Cependant il reconnaissait une réelle valeur historique à l'in-

terrogatoire des martyrs. M. de Rossi, au contraire, en admet l'authenticité. Il place le supplice de sainte Félicité et de ses fils en 162 et s'appuie sur cette donnée pour établir la chronologie des catacombes. L'étude de M. Führer, publiée récemment, tend à bouleverser les conclusions de l'illustre archéologue. Plus radical que M. Aubé, il refuse toute valeur historique à la *Passio* de sainte Félicité. Dans une dissertation très bien menée, il montre que le texte des Actes ne peut pas être antérieur au VIe siècle, qu'il y a eu fusion entre deux traditions, à l'origine entièrement indépendantes l'une de l'autre, celle de sainte Félicité et celle des sept martyrs qui ne sont devenus ses fils que plus tard. Le document que nous possédons n'aurait donc aucune valeur historique. Il convient de signaler ce travail à cause des qualités de méthode qui le distinguent.

— 3° Parmi les autres ouvrages récents sur l'histoire ecclésiastique ou les antiquités religieuses dont nous avons eu connaissance, il suffira de signaler au passage : *E. Hübner*, *Roemische Herrschaft in West Europa* (Berlin. Hertz; 6 m.), réimpression d'une série d'articles du rédacteur des tomes II et VII du *Corpus inscriptionum latinarum*, parmi lesquels celui sur les dieux importés en Bretagne par les auxiliaires gaulois et germains, notamment sur Mars Thingous, mérite d'attirer l'attention des hiérographes. — *Th. Müller. Das Konklave Pius IV* (Gotha. Perthes), longue et minutieuse description du conclave de 1559, avec ses interminables intrigues, que l'on fera bien de lire à côté de l'ouvrage de M. Batifol sur la Vaticane, mentionné plus haut, pour juger la cour de Rome au milieu du XVIe siècle. — *A. Conze. Die attischen Grabreliefs* (Berlin. Spemann; 16 p. et XXV pl.; 60 m.), la première livraison d'une importante collection, éditée à Berlin, mais publiée sous les auspices de l'Académie des sciences de Vienne, avec le concours de plusieurs archéologues. — *Noeldeke et Müller. Delectus veterum carminum arabicorum* (Berlin, Reuther; 7 m.), un choix de poèmes arabes destinés aux étudiants et qui fait partie de la série de livres d'étude connue sous le nom de « Porta linguarum orientalium ».

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons déjà mainte fois exprimé notre étonnement, dans ces Chroniques, de ce que la science des religions ne soit pour ainsi dire pas cultivée dans les Facultés de théologie allemandes, auxquelles l'histoire ecclésiastique et la critique sacrée doivent une part si notable de leurs progrès dans notre siècle. Déjà plusieurs symptômes nous avaient permis d'espérer qu'un changement ne tarderait pas à modifier cette situation regrettable. Il faudra faire une exception désormais en faveur de la Faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau, où M. le professeur Hardy, l'auteur d'un ouvrage récent, *Der Buddhismus nach älteren Pâliwerke*, sur lequel la *Revue* reviendra, enseigne, en même temps que la métaphysique, l'histoire des religions de l'Inde. Cette année l'annonce de son cours porte : « Die Religionen des alten Indien. Die medisch-brahmanische Periode. »

De même nous relevons dans le programme des cours de la Faculté de théologie à Berlin l'annonce d'une conférence sur l'histoire générale des religions par un privat docent, M. Plath.

La religion mandéenne. — La « Deutsche Litteraturzeitung » du 11 octobre contient un article très intéressant de M. Wellhausen sur l'ouvrage de M. Brandt dont notre collaborateur, M. J. Halévy, a rendu compte dans la précédente livraison (p. 35 et suiv.). Le savant professeur conteste absolument que la religion chaldéenne ait fourni un apport considérable au Mandaïsme. « Non seulement, dit-il, la religion mandéenne est d'origine juive et chrétienne, mais encore sa spéculation théologique, toute désordonnée, semble avoir emprunté ses principaux hochets au judaïsme. C'est ce que montrent les conceptions de la Memra, Schekina, Merkaba, Hajê, la vigne comme arbre de la vie, les quatre fleuves primitifs, les notions historiques et cosmologiques, les mots en *el* des anges et des démons.... Il est, au contraire, très difficile d'établir un rapport originel avec le chaldaïsme. On ne connaît pas assez la philosophie chaldéenne pour qu'elle puisse servir de terme de comparaison. Les analogies matérielles, signalées par M. *B.*, ne valent le plus souvent que sous réserve d'interprétations forcées (par exemple pour la descente d'Istar aux enfers) et elles ne sont pas convaincantes, parce qu'il n'y a pas d'analogie dans les noms. Cette concordance se trouve, il est vrai, dans les noms des sept esprits planétaires, qui ont une grande importance pour les Mandéens; mais, dans ce cas, elle ne prouve rien, car ces noms étaient devenus depuis longtemps la propriété commune du monde sémitique tout entier, lorsque les Mandéens parurent. D'ailleurs, ils ne connaissent les sept planètes que sous l'aspect de puissances mauvaises, foncièrement hostiles à la vraie religion. C'est une pétition de principe de M. *B.* de prétendre que le baptême, la principale institution de leur culte à laquelle les Mandéens doivent leur nom, est une vieille pratique chaldéenne et non le baptême juif et chrétien. Il en résulte cette autre assertion que le nom du Jourdain, sans cesse répété dans le langage théologique des Mandéens pour désigner toute espèce d'eau courante, ne serait qu'une simple appellation en usage dans l'araméen oriental, n'ayant rien de commun avec la rivière de ce nom en Palestine. Enfin cette thèse oblige l'auteur à contester les rapports historiques avec les disciples du Baptiste et les Nazaréens, dont les Mandéens eux-mêmes se réclament..... Naturellement il faut maintenir fermement, que les Mandéens ne se rattachent ni à la synagogue, ni à l'Église, mais aux *sectes* juives et chrétiennes.

« Ainsi s'explique leur hostilité contre le judaïsme et le christianisme officiels. Il faut noter encore, à ce point de vue, que les évêques mandéens s'appelaient des trésoriers (Ganzibar). »

ITALIE

A. Gherardi. Le lettere di S. Catarina de' Ricci (Florence. Mariano Ricci; in-12 de XXIX et 406 p.). Sainte Catherine de Ricci jouit d'une grande popularité en Italie. Née à Florence en 1519, elle entra, dès l'âge de treize ans, au couvent du Prat, de l'ordre des dominicains. Extases, visions, prophéties, stigmates, commerce fréquent avec le Christ, la Vierge et les anges, tous les

privilèges des saints lui furent accordés de son vivant et, après sa mort en 1590, elle fit de nombreux miracles. César Guasti avait publié en 1848 un certain nombre de lettres émanant d'elle, après les avoir corrigées. M. Gherardi en publie beaucoup d'autres, sans les retoucher, et nous révèle ainsi une Catherine de Ricci, administrant fort bien son couvent, femme très pratique en tout ce qui concerne sa famille, et qui forme un piquant contraste avec la visionnaire canonisée.

— Le 4 octobre est mort, à Bregenz, dans le Tyrol, le cardinal *Hergenroether*, archiviste général du Vatican. Ainsi disparaissent, à quelques mois de distance, les deux hommes qui ont le plus marqué dans la controverse scientifique provoquée par la promulgation du dogme de l'infaillibilité du pape. Ce fut le Dr Hergenroether, en effet, qui répondit par l'*Anti-Janus* au *Janus* de Dœllinger. Mais il ne s'est pas seulement distingué comme controversiste. Il a été, au service de l'Église catholique, un historien érudit et fécond. Son « Manuel d'histoire ecclésiastique » est fort répandu. Son livre sur *Photius* est ce qu'il y a de mieux sur le célèbre patriarche de Constantinople. Il a repris et continué l'histoire des conciles de Hefele, retracé l'histoire des papes, étudié le cardinal Maury et publié, pendant les dernières années de sa vie, les *Régestes de Léon X*. Il avait été nommé cardinal en 1879 par Léon XIII, en même temps que le Dr Newman, qui vient de mourir en Angleterre, et l'on ne saurait oublier combien, sous l'impulsion du pape actuel et de son archiviste, les Archives du Vatican sont devenues accessibles pour les savants de tous pays et même de toute religion, au plus grand profit des études historiques.

HOLLANDE

Les directeurs de la *Société de la Haye* pour la défense de la religion chrétienne, dans leur session du 9 septembre 1890 et jours suivants, après avoir prononcé sur les neuf mémoires qui leur avaient été envoyés, ont mis au concours les trois sujets suivants :

I. — Un traité sur *le Livre des Psaumes*, profitant des recherches historico-critiques des dernières années sur l'origine et le caractère de ce livre, dans l'intérêt d'une juste appréciation et d'un bon usage de son contenu.

II. — Qu'est-ce que les divers livres du Nouveau Testament enseignent à l'égard de *la rétribution et de la grâce ?* La réponse à ces deux questions doit arriver avant le 15 décembre 1891.

III. — Une histoire du *Confessionnalisme* dans l'Église réformée des Pays-Bas. La réponse doit arriver avant le 15 décembre 1892. Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs travaux d'une épigraphe, en les accompagnant d'un bulletin cacheté enfermant leurs noms avec la même épigraphe pour suscription. Le prix est de 800 francs environ. L'envoi des mémoires se fait *franco* à M. le secrétaire de la Société, A. Kuenen, professeur de théologie, à Leide.

EMPIRE TURC

Husein Aldschisr. Kitâb urrisâlat alḥamîdîja fî ḥakikat addijânat al' islâmîja waḥakkijat aschscharî'at almuḥammadîja (1 1[2 medj.). Tel est le titre du plus récent ouvrage d'apologétique publié par les musulmans en faveur de l'Islam. L'auteur est le cheikh Husein Aldschisr, à Tripoli de Syrie. En 524 pages, il réfute toutes les objections que l'on peut élever contre la légitimité de la mission prophétique de Mohammed. Il n'y a pas moins de cent preuves différentes pour établir que le prophète est le Fâraklît, c'est-à-dire le Paraclet annoncé dans le quatrième Évangile. La polémique est dirigée principalement contre le christianisme et le matérialisme. L'auteur a remarqué, à certains symptômes, que les occidentaux sont animés aujourd'hui de dispositions plus bienveillantes qu'autrefois à l'égard de l'islam ; il ne doute pas que le jour approche où tout le monde civilisé embrassera sa foi. Et ce n'est pas seulement le Coran et l'enseignement religieux de Mohammed qu'il prend sous sa sauvegarde, c'est la civilisation islamique tout entière, avec la polygamie, l'esclavage, les esprits, etc.

Les arguments ne sont guère nouveaux, si les adversaires sont modernes. Mais la mise en œuvre est originale et le langage, au dire de juges compétents, a un caractère familier, actuel, qui lui vaut une grande popularité. La discussion est menée, d'ailleurs, avec ce ton d'autorité propre aux écrivains qui identifient leur pensée avec la révélation divine. M. Martin Hartmann, qui présente cet ouvrage aux lecteurs de la « Deutsche Litteraturzeitung » (n° 37), dit, non sans malice, que, sauf modification de quelques noms et de quelques expressions, une partie de cet ouvrage pourrait figurer aussi bien dans le livre de quelque théologien chrétien, attaquant la société moderne au profit de son orthodoxie à lui.

JAVA

Nous empruntons à une correspondance de Batavia, publiée dans le *Temps* du 26 septembre, le passage suivant :

« Ce qu'il ne faut pas manquer de visiter, c'est le Musée des Antiquités. Il renferme une collection de sculptures provenant de toutes les ruines les plus importantes des Indes néerlandaises ; leur valeur d'art n'est pas toujours en rapport avec leur intérêt archéologique, mais plusieurs ont une beauté très réelle. On ne saurait déterminer la part qui revient aux Javanais dans un art visiblement inspiré par la sculpture hindoue, et il est regrettable qu'ils n'aient laissé que de très rares inscriptions. Les Babads, qui sont leurs plus anciens documents écrits, célèbrent avec incohérence la gloire de leurs princes : ces chroniques de pure fantaisie, à la façon des Pouranas de l'Inde, ne peuvent rien nous apprendre. Quant à la belle littérature javanaise — dont on place l'époque seulement vers les VIe et VIIe siècles de notre ère — ses deux chefs-d'œuvre, le

poème de Rama et celui de Mintaragan (lequel contient l'épopée fameuse du Brata-Yuda), ne sont que des imitations du Ramayana et du Mahabharata. Toutefois, dans ces ouvrages, les Javanais ont su mêler ingénieusement leurs légendes nationales aux fables de la mythologie hindoue. Et de même leur sculpture offre ceci de particulier, qu'elle associe des dieux hétérogènes et confond leurs attributs.

« Seulement ce n'est pas la représentation des divinités autochtones qu'elle modifie au contact des religions de l'Inde — et cela pour la raison que ces divinités disparurent dès les premiers temps de l'influence du bouddhisme ; mais ce sont les dieux du panthéon aryen — et notamment Siva — que l'on voit entretenir avec Bouddha de singulières relations. Tantôt celui-ci maintient sa suprématie, et les personnages mythiques du brahmanisme passent à son service : c'est le cas dans les bas-reliefs du temple fameux de Bôrô-Boudour. Tantôt Siva règne en maître : on le trouve représenté sous ses huit formes (dont l'harmonieuse énumération est contenue dans une prière, au début du drame de Sakountala) : porteur de la massue destructrice, de la conque sonore, du disque resplendissant, ou brahme sacrificateur qui tient à la main la gourde du pèlerin. Souvent une même statue, chargée de plusieurs de ces attributs, évoque un être complexe, doué de pouvoirs multiples. Mais on ne le voit que rarement accompagné de Vichnou, et la seule fois — si mes souvenirs sont exacts — qu'il figure dans la trinité brahmanique, il est représenté comme le dieu souverain. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 1er août* : M. *Le Blant* étudie une inscription chrétienne trouvée à Andance (Ardèche). La première partie se compose de deux vers altérés par l'adjonction du mot « diaconus ». Il n'est pas rare de rencontrer dans les inscriptions chrétiennes de semblables fautes de prosodie.

M. *Salomon Reinach* signale une curieuse inscription recueillie par M. Baltazzi à Magnésie du Méandre. Elle comprend : 1° l'histoire d'une députation envoyée par les Magnésiens à l'oracle de Delphes pour le consulter au sujet d'une image de Bacchus trouvée d'une façon miraculeuse sur leur territoire; 2° l'oracle même de la Pythie en quatorze vers hexamètres, qui ordonnait aux Magnésiens d'élever un temple à Bacchus et de demander trois prêtresses à Thèbes pour présider à son culte; 3° l'histoire de ces trois prêtresses, Cosco, Boubo et Thettalé, la mention des trois thiases qu'elles fondèrent à Magnésie et l'indication des endroits où elles reçurent la sépulture. L'une d'elles fut enterrée auprès du théâtre qui, à Magnésie, comme en général dans les villes grecques, était sous le patronage de Bacchus.

— *Séance du 8 août* (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. *Ravaisson* achève la lecture de son mémoire sur la *Vénus de Milo*. De l'étude de la statue, des fragments qui en dépendent et de la configuration de la base, il résulte, d'après lui, qu'elle était groupée avec un second personnage, sur l'épaule duquel posait sa main gauche, et vers lequel s'élevait sa main droite. Ce personnage, d'après la comparaison de nombreux monuments antiques, était semblable à la statue du Musée du Louvre qu'on a longtemps prise pour un Achille, et qui est en réalité un Mars. La composition représentait Vénus apaisant et peut-être désarmant le dieu de la guerre. Elle dut avoir pour premiers auteurs Alcamène et Phidias. On l'appelait la Vénus des jardins parce qu'elle était placée dans la région d'Athènes ainsi dénommée, comprenant le Céramique et l'Aca-

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

démie, où étaient ensevelis les morts illustres et où l'on élevait la jeunesse. Le Mars Borghèse porte à la jambe droite l'anneau qu'on mettait aux captifs. Cette particularité doit faire reconnaître ici, divinisé en Mars, Thésée, fondateur et patron d'Athènes, qui avait subi, pour délivrer ses concitoyens, un esclavage volontaire. Le groupe, conforme dans sa composition et aux idées d'apothéose que rappellent presque tous les monuments funéraires de l'antiquité et à l'idée que les anciens se faisaient de l'héroïsme, représentait donc, par l'union de Vénus identifiée, comme elle l'était souvent, avec Proserpine, et de Thésée, transformé en Mars, la divination finale, couronnement de la vie héroïque. Aussi en fit-on, pendant des siècles, des imitations destinées à orner des sépultures.

M. *Menant* communique à l'Académie la traduction d'un passage des inscriptions hétéennes de Hamath, qui avait résisté jusqu'ici aux tentatives d'interprétation de ses devanciers. Cette traduction est d'autant plus importante qu'elle complète le sens général de l'inscription et qu'elle apporte la confirmation de la lecture du nom de la ville de *Kar-Kemis* (Kar-Kamis), que M. Menant avait présentée dans une séance précédente.

— *Séance du* 13 *août* : M. *Digard* établit le caractère apocryphe de la bulle par laquelle Innocent IV aurait interdit l'enseignement du droit romain dans les pays de droit coutumier et défendu d'accorder des bénéfices ecclésiastiques aux professeurs de droit civil. Cette pièce a été forgée en Angleterre.

M. *de Barthélemy* présente le mémoire de M. *Delaville Le Roulx* sur la *Suppression des Templiers*, qui a paru dans la *Revue des questions historiques*.

— *Séance du* 22 *août* : M. *Salomon Reinach* lit une note sur les erreurs historiques provenant du roman d'Hécatée sur les Hyperboréens. Plusieurs auteurs, notamment Tacite, ont pris au sérieux des assertions tout imaginaires du romancier.

— *Séance du* 26 *septembre* (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. *Le Blant* lit un mémoire intitulé : *Trois statues cachées par les anciens*. Trois célèbres statues ont été tirées de réduits obscurs où les anciens les avaient cachées : la Vénus du Capitole, trouvée dans un mur du quartier de Suburre ; la Vénus de Milo ; le colosse d'Hercule, en bronze doré, dit l'Hercule Mastaï, qui a été trouvé à huit mètres sous terre. En combinant ces faits matériels avec un document écrit au temps où le christianisme devint la religion de l'empire, M. Le Blant est porté à penser que les trois statues précitées avaient été enfouies par des païens restés attachés à leur culte, pour être mises à l'abri de la destruction, que les chrétiens triomphants ne leur auraient pas épargnée. Le document signalé par M. Le Blant date du milieu du ve siècle ; il a pour titre : *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*. L'auteur de ce livre signale, dans les efforts des païens pour sauver leurs idoles, l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe, qui avait dit : « Ils cacheront leurs dieux dans des grottes et dans des cavernes. » Les païens considéraient alors comme une œuvre sainte de soustraire à des mains ennemies les images sacrées de leur culte, de même que, dans les siècles précédents, les chrétiens avaient enlevé précieusement les

restes de leurs martyrs. Les païens avaient aussi la croyance que le triomphe de l'Église et la défaite des dieux étaient chose éphémère. Pour eux, les jours du christianisme étaient comptés. Des vers grecs de forme prophétique, semblables à ceux des sibylles, annonçaient qu'après trois cent soixante-cinq ans, la foi du Christ, victorieux par certains maléfices de saint Pierre, disparaîtrait et que les dieux retrouveraient alors leurs dévots et leurs temples.

M. *Grellet-Balguerie* lit un mémoire tendant à établir que l'ère de l'Incarnation a été usitée en France, dès le commencement du VIIe siècle, contrairement à l'opinion généralement admise que cette ère n'est entrée dans nos mœurs que dans la seconde moitié du VIIIe siècle. M. Grellet-Balguerie cite à l'appui de sa thèse, des chartes, des actes privés, des chroniques, des inscriptions tumulaires.

— *Séance du* 10 *octobre* : M. *Menant* annonce que M. Sayce a reçu divers estampages d'inscriptions hétéennes, relevées par MM. Ramsay et Hogarth en Cappadoce. L'interprétation de ces textes, à peine commencée par M. Sayce, a confirmé le sens attribué, d'une façon absolument indépendante, par M. Menant à un signe jusqu'à présent inexpliqué et qui signifie : *construire* ou *construction*.

M. *Daubrée*, de l'Académie des sciences, signale un mémoire de M. *Brezina*, dans le « Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien », sur les représentations des météorites par les anciens. Ces pierres étaient vénérées, parce qu'elles étaient censées provenir des étoiles où habitaient les dieux. Ce sont surtout des pierres coniques (à Chypre, en Syrie, etc.).

II. Journal asiatique. — *Juillet-août* : *James Darmesteter*. Rapport sur les travaux du conseil de la Société asiatique pendant les années 1888-1890.

III. Mélusine. — *Septembre-octobre* : *H. Gaidoz*. L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann*. La fascination; moyens d'acquérir le pouvoir fascinateur. — *H. Gaidoz*. Le solarisme boulangiste. — *I. Lévi*. La légende d'Alexandre dans le Talmud. — *J. Karlowicz*. La mythologie lithuanienne et M. Veckenstedt.

IV. Revue des traditions populaires. — *Août* : *P. Sébillot*. Les mollusques. — *L. Pineau*. Les villes disparues. — *L. Sichler*. Mœurs et coutumes du mariage chez les Permiens. = *Septembre* : *G. Dumoutier*. Astrologie des Annamites. Prévision du temps et des événements politiques par l'examen du Soleil, de la Lune et de la Grande Ourse. — *A. Bon*. Superstitions auvergnates. Cantal. — *R. Basset*. La chanson de Bricou. — Une fable de Florian et le mythe d'Orion. — *Destriché*. Traditions et superstitions de la Sarthe. — *Bogisic*. Saint-Blaise.

V. Revue d'Ethnographie. — *VIII*. 3 : *R. Verneau*. Habitations, sépultures et lieux sacrés des anciens Canariens.

VI. Revue chrétienne. — *Août* : *E. Bersier*. De l'état primitif de l'homme. — *E. de Pressensé*. Vinet et la question ecclésiastique. La fondation de l'Église libre (voir le n° suiv.). = *Septembre* : *Suchard*. Moïse hygiéniste. = *Octobre* : *A. Sabatier*. Nos Facultés de théologie et les futures Universités.

— *E. de Pressensé*. Le développement de la pensée de Vinet. — *E. Maury*. Moines d'Irlande.

VII. La Vie chrétienne. — *Août* : *Dardier*. Essai sur l'histoire du culte réformé. = *Octobre* : *P. de Magnin*. Adam est-il le premier homme?

VIII. Revue du christianisme pratique. — *Septembre* : *Koenig*. Du rôle social des prophètes en Israël. Amos de Tékoa. — *J. Néel*. La Bible, livre d'éducation populaire.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 1er *août* : *E. Schuré*. Le Mont-Saint-Michel et son histoire. = 1er *septembre* : *J. Bertrand*. Blaise Pascal. Les Provinciales. = 1er *octobre* : Le Père *Didon*. La critique et l'histoire dans une Vie de Jésus-Christ. = 15 *octobre* : *Sully-Prudhomme*. Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal. — *H. Baudrillart*. Olivier de Serres, son rôle dans les guerres de religion.

X. Revue celtique. — *Octobre* : *Kuno Meyer*. La plus ancienne version du Tochmarc Emire ou demande en mariage d'Emer par le héros Cuchulainn. — *J. Loth*. Saint Branwalatr. — *D'Arbois de Jubainville*. Conversion de Maelsuthain. Sur un passage du Mabinogi de Kulhwch et Owen.

XI. Revue africaine. — *N*° 196 : *Trumelet*. Les problèmes religieux du Chikh Mihiar.

XII. Revue des questions historiques. — *Juillet* : *A. Lecoy de la Marche*. La prédication de la croisade au XIIIe siècle. — *G. Delaville Le Roulx*. La suppression des Templiers. — L'abbé *L. Bourgain*. Contribution du clergé à l'impôt sous la monarchie franque. = *Octobre* : *Noël Valois*. L'élection d'Urbain VI et les origines du grand schisme d'Occident. — *H. de la Ferrière*. Les dernières conspirations du règne de Charles IX. — *G. Fagniez*. Le Père Joseph et Richelieu. La déchéance politique et religieuse du protestantisme et la première campagne d'Italie. — *Paul Allard*. Saint François d'Assise et la féodalité. — L'abbé *Douais*. L'Université de Paris au XIIIe siècle.

XIII. Annales de la Faculté des lettres de Caen. — *VI*. 1 : *J. Denis*. Retour à la superstition dans les trois premiers siècles de notre ère.

XIV. Revue des études juives. — *N*° 40 : *J. Loeb*. La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (voir notre Chronique). — *J. Halévy*. Recherches bibliques. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible. — *L. Duchesne*. Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin. — *J Derenbourg*. Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (suite). — *H. Graetz*. La police de l'inquisition d'Espagne à ses débuts. — *Neubauer*. Yedaya de Béziers. — *I. Lévi*. Le Juif de la légende. — *Moïse Schwab*. Inscriptions hébraïques à Issoudun et à Senneville. — *M. Kayserling*. Les hébraïsants chrétiens du XVIIe siècle.

XV. — Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Juillet* : *A. Lods*. Le pasteur Kilg et les Églises protestantes de l'ancienne principauté de Montbéliard pendant la Révolution. — *Ch. Frossard*. Les Huguenots en Bigorre. — *J. Roman*. Tentatives pour amener l'abjuration

des gentilshommes protestants du Haut-Dauphiné (1622-1626). = *Août* : *Ch. Read.* La réponse de Mme de Maintenon, consultée par Louis XIV, sur un mémoire concernant les Huguenots. — *N. Weiss.* A propos de la Saint-Barthélemy. — *G. Fagniez.* Mémoire adressé à Richelieu par le ministre Codur (1624). — *H. Guyot.* Les Jésuites et les biens des réfugiés à Metz. — *F. de Schickler.* Le réfugié Jean Véron, collaborateur des réformateurs anglais (voir le numéro suivant). = *Septembre* : *O. Douen.* Les Girardot à l'époque de la Révocation. — *A.-J. Enschedé.* Les Vaudois dix ans après la glorieuse rentrée. — *Weiss.* Nouveaux convertis de La Rochelle et du Poitou en 1735.

XVI. Revue politique et littéraire. — 16 *août* : *Clermont-Ganneau.* Les antiquités sémitiques (leçon d'ouverture au Collège de France). — *A. Barine.* Les mémoires d'un prélat (l'internonce à Paris pendant la Révolution).

XVII. Bulletin de correspondance hellénique. — *Mars-avril* : *M. Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. — *G. Radet.* Inscriptions de la région du Méandre. — *G. Fougères.* Fouilles de Mantinée. — *Paton.* Inscriptions de Rhodes. — *P. Foucart.* Inscriptions de la Carie (temple d'Artémis). = *Mai-décembre* : *Th. Homolle.* Comptes et inventaires des temples Déliens en l'année 279. — *Th. Reinach.* Le temple d'Hadrien à Cyzique (lettre à M. de Rossi). — *Doublet* et *Deschamps.* Inscriptions de Carie.

XVIII. Journal des Savants. — *Juillet* : *E. Renan.* De la modernité des prophètes (critique des vues émises par MM. Havet et Vernes). — *H. Wallon.* Marie Stuart. = *Août* : *B. Hauréau.* Les registres de Nicolas IV.

XIX. Annales de l'École des Sciences politiques. — *Juillet* : *de Quirielle.* Pie IX et l'Église de France.

XX. Correspondant. — *Août* : *F. Klein.* Les missions de l'Afrique équatoriale. — *Septembre* : *Meignan* (Mgr). Salomon ; fin de règne. Visite de la reine de Saba. La chute.

XXI. Annales de Bretagne. — *V.* 2 : *S. de la Nicollière-Teijeiro.* Simon de Langres, évêque de Nantes. = *No 3*. *Dupuy* et *Charvot.* Journal d'un curé de campagne (1712-1765).

XXII. Revue historique du Maine. — *XXXVII.*1 : *P. Piolin.* Statuts du chapitre de Saint-Michel-du-Cloître, au Mans, promulgués en 1519. — *L. Froger.* Le budget d'une fabrique au xve siècle. — *P. Moulard.* Monographie de la Chapelle-Rainsouin (Mayenne). — *A. Ledru.* La nuit de la Saint-Julien à la cathédrale du Mans en 1527.

XXIII. Muséon. — *Juin* : *de Charencey.* Prières en langue Mam. — *J.-P. Martin.* Le texte parisien de la Vulgate latine. — *A van Hoonacker.* Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration. (Voir août). — *Ph. Colinet.* Les principes de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et Geldner. = *Août* : *A. Roussel.* De la prière chez les Hindous.

XXIV. Revue de Belgique. — *Août* : *G. de Lombay.* Au Sinaï. Souvenirs de voyage. = *Septembre* : *A. Gittée.* L'étude du folklore en Flandr

= *Octobre* : *P. Hoffmann*. Les sociétés pour la culture morale en Amérique. — *G. Rahlenbeck*. Feu Doellinger. La justification des Templiers.

XXV. Academy. — 16 *août* : *J. Rhys*. The Ogam stones in the isle of Man (Le druidisme y survit sous d'autres noms; voir le numéro suivant.) — *A. Jackson*. Mâdhava and Sâyana = 23 *août* : *A. Sayce*. The gods Zur and Ben-Hadad. (Le premier est un dieu syrien ou palestinien; Ben Hadad représente dans le panthéon syrien le jeune dieu qui accompagne le dieu solaire). — *Chauncey Murch*. The Beni-Hassan cartouches. — *M. Herbert McClure*. The Dahr-el-Bahari mummies (voir le numéro suivant). = 30 *août* : *A. Sayce*. The origin of the Aryans by I. Taylor (voir les numéros suivants). = 6 *septembre* : *Thomas Tyler*. The goddess Kadesh and the semitism of the Hittites. = 20 *septembre* : *A. Sayce*. The Hyksos or shepherd kings of Egypt (à propos de l'ouvrage de M. de Cara : *Gli Hyksôs*).

XXVI. Athenaeum. — 16 *août* : Cardinal Newmann. = 4 *octobre* : *Hogarth* et *Hadlam*. Last notes from Asia Minor.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *III*. 1 : The doctrine of divine retribution : Old Testament (*C. Montefiore*); New Testament (*J. Odgers*); Rabbinical literature (*S. Schechter*). — *J. Dow*. Hebrew and Puritan.

XXVIII. Contemporary Review. — *Septembre* : *W. Meynel*. Card. Newman and his contemporaries. — *Sayce*. Excavations in Judaea. = *Octobre* : *Scott Holland*. H. P. Liddon.

XXIX. Nineteenth Century. — *Septembre* : *M. Hewlett*. A mediaeval popular preacher (à propos des Contes moralisés de Nicole Bozon).

XXX. Dublin Review. — *Juillet* : *de Harlez*. Buddhist propaganda in christian countries. — *Gasquet*. The early history of the mass. — Saint Augustine and his Anglican critics.

XXXI. Scottish Review. — *Octobre* : *C. Conder*. The early christian in Syria. — *J. Rhys*. The mythographical treatment of Celtic ethnology. — *B. Taylor*. The disposal of the dead.

XXXII. National Review. — *Septembre* : *Hagberg Wright*. Russian sects.

XXXIII. Westminster Review. — *Août* : *Cross*. English theology and the fourth gospel.

XXXIV. Universal Review. — *Septembre* : *Grant Allen*. The gods of Egypt.

XXXV. Folk-Lore. — *I*. 3 : *Andrew Lang*. English and Scotch fairy tales. — *C. Burne*. The collection of English folk-lore. — *J. Abercromby*. Magic songs of the Finns. — *S. Schechter*. The riddles of Salomon in rabbinic literature. — *J. Stewart Lockhart*. Notes on chinese folklore. — *J. Jacobs*. Recent research in comparative religion. — Report of the annual meeting.

XXXVI. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — *LVIII*. 2 : *Bysack*. Notes on a buddhist monastery at Bhoṭ Bâgân, on two rare and valuable mss. discovered there and on Pûran Gir Gosain, the celebrated Indian Achârya

and government emissary at the court of the Tashi Lama, Tibet, in the last century.

XXXVII. Indian Antiquary. — *Mai* : *Dikshit*. The Romaka Siddhantas. — *Fleet*. Balagamve and Sorab inscriptions of Vinayaditya. — *Wadia*. Folklore in Western India. = *Juiltet* : *King*. The aborigines of Sokotra : an ethnological, religious and philological review. = *Août* : *Hoernle*. The Pattavali or list of pontiffs of the Upakesa-Gachcha.

XXXVIII. China Review. — 1890. *N°* 5 : *Parker*. The preaching of the gospel in Japan. — *Alabaster*. The doctrine of the Chi.

XXXIX. Proceedings of the Society of biblical archaeology. — *XII*. 8 : *Tylor*. The winged figures of the Assyrians and other ancient monuments (voir plus haut l'article de notre collaborateur, M. Albert Réville, sur ce travail). — *Ball*. The new Accadian. — *Maspero*. Sur les dynasties divines de l'ancienne Égypte. — *Lefébure*. Sur différents noms égyptiens. — *Le Page Renouf*. The sun-stroke in Egyptian. — *Clarke*. Cypriote and Khita.

XL. Babylonian and Oriental Record. — *IV*. 5 : *Terrien de Lacouperie*. The deluge tradition and its remains in ancient China. — *C. de Harlez*. A buddhist repertory (voir n^os^ suiv.). — *E. Bonavia*. Did the Assyrians know the sexes of the date palms? — *Terrien de Lacouperie*. Stray notes on ancient date palms in anterior Asia. — *Chad Boscawen*. Campaign of Sargon II against Judaea. = *N°* 6 : *Colinet*. Puramdhi is the goddess of abundance in the Rig-Veda = *N°* 7 : *L. Casartelli*. Astôdans and avestic funeral prescriptions. = *N°* 9 : *J. Stuart Glennie*. The traditional deluge and its geological identification. = *N°* 10 : *Terrien de Lacouperie*. The calendar plant of China, the cosmic tree and the date palm of Babylonia. — *R. Brown*. The Yenessei inscriptions, I.

XLI. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV*. 1 : *Wilhelm*. Priester und Ketzer im alten Erân. — *M. Wolff*. Ein Wort ueber Religion und Philosophie nach Auffassung Sa'adjâ al-Fajjûmî's. — *Goldziher*. Die Bekenntnisformeln der Almohaden. = *N°* 2 : *Oldenberg*. Der Abhinihita Sandhi in Rigveda. — *Bang*. Ein Beitrag zur Würdigung der Pahlavi Gâthâs. — *Roth*. Der Bock und das Meer.

XLII. Beitrage z. Kunde d. indogermanischen Sprachen. — *XVI*, 4 : *Harlez*. Avestica (3^e^ art.). — *Oldenberg*. Abel Bergaigne.

XLIII. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *XX*. 3 : *Biese*. Die poetische Naturbeseelung bei den Griechen. — *Steinthal*. Das periodische Auftreten der Sage.

XLIV. Historisches Jahrbuch d. Gœrresgesellschaft. — *XI*. 3 : *Schnürer*. Der Verfasser der Vita Stephani II im Liber Pontificalis.— *Albert*. Die Confutatio primatus papae, ihre Quelle und ihr Verfasser. — *Fink*. Vehmegerichte und Inquisition.

XLV. Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft. — *III*. 2 : *Haupt*. Waldenserthum und Inquisition im sudöstlichen Deutschland seit der Mitte des XIV Jhs.

XLVI. Historische Zeitschrift. — *LXV.* 1 : *Von Heinemann.* Das Pabstwahldecret Nikolaus II und die Entstehung des Schismas vom Jahre 1061.

XLVII. Oesterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — *Juin* : *Feigl.* Buddha und Jina. = *Juillet* : *F. v. H.* Vom Aberglauben der Türken.

XLVIII. Ausland. — *N°* 26 : *Von Aurich.* Die Lappen und ihre Sagen (voir les numéros suivants.). = *N°* 27. *Jacobsen.* Steine als Amulette bei wilden und civilisierten Völker. = *N°* 28 : *A...* Irisches Folkore. = *N°* 29 : Antiker Aberglaube ethnographisch beleuchtet. = *N°* 33 : *Fitzner.* Tunesische Volkssagen. = *N°* 35. *Emin.* Negerfabeln. — *Schurtz.* Eine Religion der Urzeit = *N°* 37 : *Krauss.* Burjatische Volksüberlieferungen. — *Quedenfeld.* Bräuche der Marokkaner bei häuslichen Festen und Trauerfällen. = *N°* 39 : *Penka.* Die arische Urzeit im Lichte der neuesten Anschauungen.

XLIX. Zeitschrift f. Volkskunde. — 1890. *N°* 9 *à* 11 : *Von Zingerle.* S. Nicolaus. — *Pfeifer.* Aberglaube aus dem Altenburgischen. — *Rademacher.* Ueber den Geisterglauben und seinen Einfluss auf die religiösen Vorstellungen der Germanen.

L. Globus. — *N°* 11 : *Feistmantel.* Die Secte der Dschains.

LI. Baltische Monatsschrift. — 1890. *N°* 6 : *Christiani.* Die Gegenreformation in Livland.

LII. Theologische Studien und Kritiken. — 1890. *N°* 4 : *Looss.* Die urchristliche Gemeindeverfassung mit specieller Beziehung auf Loening und Harnack. — *Franke.* Galaterbrief und Apostelgeschichte. — *Loesche.* Die Predigten des Johann Mathesius. — *Buchwald.* Beiträge zu Luther's Schriften aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek. — *Koestlin.* Luther's Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520.

LIII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 1 : *Reuter.* Graf Zinzendorf und die Gründung der Brüdergemeinde. — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Jhr. Die Litteratur der Jahre 1848-1888.

LIV. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1890. *N* 4 : *Hilgenfeld.* Die Johannesapokalypse und die neueste Forschung. — *Görres.* Zur Geschichte der diokletianischen Christenverfolgung. — *Dräseke.* Zu Maximus Planudes. — *Jakobsen.* Zur Kritik der Apostelgeschichte.

LV. Beweis des Glaubens. — *Août* : *Naumann.* Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre und heidnischer Irrlehre. — Die Geschichte Josephs und die aegyptischen Denkmäler. — Zum religiösen Dualismus des Lactantius.

LVI. Jahrbücher f. protest. Theologie. — 1890. *N°* 3 : *Krüger.* Die Bedeutung des Athanasius. — *Van der Linde.* Uebersicht der religionsphilosophischen Arbeiten einiger niederländischen Theologen in den letzten 30 Jahren. — *Ph. Meyer* Zwei bisher ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas. — *Görres.* Kirche und Stat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians (249-284).

LVII. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVII.* 2 : *Behrend.* Der 68e Psalm nach Abfassungszeit und geschichtlichem Inhalt. — *Boer.*

Leben und Wirken des Tannaiten Chija. — *Hoffmann*. Priester und Leviten (à propos de l'ouvrage du Dr Vogelstein). — *Zimmels*. Gen. XLIX, 10 — *Kaufmann*. Die Quelle der Fabel von Elia Levitas Taufe.

LVIII. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — *V.* 3 : *M. Fischer*. Mohammed und der Islam. — *Meisner*. Wie Jesus-Christus im Koran erscheint. — *E. Faber*. Eine Encyklopädie des chinesischen Wissens. — *J. Happel*. Die Religion in China.

LIX. Archiv. f. Litt. und Kirchengeschichte d. M. A's. — *V.* 4 : *Denifle*. Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII und der Cardinäle gegen die Colonna. — (Du même). Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Penafort. — *Ehrle*. Zur Geschichte des pabstlichen Hofceremoniells im XIV Jh. — (Du même). Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik.

LX. Theologische Quartalschrift. — 1890. *N*° 3 : *Belser*. Ueber Johannes den Täufer. — *Schanz*. Die alte und neue Weltanschauung.

LXI. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1890. *N*° 3 : *Arndt*. Das Sectenwesen in der russischen Kirche. — *Grisar*. Rom und die fränkische Kirche, vornehmlich im VII Jh..

LXII. Katholik. — *Août* : *Nirschl*. Die Therapeuten. — *Selbst*. Die Geschichte Davids im Lichte protestantischer Bibelkritik.

LXIII. Studien und Mitteilungen a. d. Benedictiner u. d. Cistercienserorden. — 1890. *N*° 2 : *Leonard*. Das Stift Seckau (1219-1259). — *De Roques*. Regimen et statuta Kouffungensium. — *Wuku*. Die Essener nach Josephus Flavius und das Mönchtum nach der Regel des h. Benedikt.

LXIV. Sitzungsb. d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Wien. — *Phil.-hist. Kl., t. CXXI* : *Von Hartel*. Patristische Studien. — *Kakula*. Die Mauriner Ausgabe des Augustinus. — *Manitius*. Beiträge zur Geschichte frühchristlicher Dichter im Mittelalter, II. — *Schenkl*. Bibliotheca Patrum latinorum britannica. — *Krall*. Studien zur Geschichte des alten Aegypten.

LXV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — *IV*. 3 : *Dashian*. Zur Abgarsage (fin). — *Winternitz*. Notes on Srâddhas and ancestral worship among the Indo-european nations. — *Fr. Muller*. Ueber die armenische Bearbeitung der « Sieben weisen Meister ». — *Houtsma*. Zum Kitâb al Fihrist. — *Jacobi*. Anandavardhana and the date of Magha.

LXVI. Nuova Antologia. — 16 *juillet* : *Graf*. La fatalità nella credenza del medievo.

LXVII. Rivista di filosofia scientifica. — *Juillet* : *Tanzi*. Il folklore nella patologia mentale. = *Septembre* : *Morselli*. Sui fenomeni di credulità per suggestione non ipnotica nelle persone sane.

LXVIII. Civiltà cattolica. — *N*° 963 : Le visioni, la medecina e la Chiesa (suite). — Le diavolerie del secolo passato (voir les n^os^ suivants). = *N*° 964 : Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana.

LXIX. Bullet. d. Commissione archeol. di Roma. — *N*^os^ 6 *et* 7 :

Guidi. Iscrizioni ebraiche recentemente trovate nel Trastevere. — *Lugari*. La serie dei Vicarii Urbis Romae e gli atti di S. Urbano. = *N*° 8 : *Klein*. Di una testa di Perseo.

LXX. Bullett. di. archeologia cristiana. — *N*os 3 *et* 4 : Priscilla e gli Acilii Glabrioni. — Iscrizioni rinvenute dinanza la Chiesa dei SS. Cosmo e Damiano nella via sacra. — Epitafio metrico della vergine Irene, sorella di Damaso. — Tabernacolo, altare e sua capsella reliquiaria in S. Stefano presso Fiano Romano.

LXXI. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. —*IX*. 3 : Une série d'études sur saint Jean et la fête de la Saint-Jean en divers pays. — *Ragusa-Moleti*. Canti funebri di popoli e poeti selvaggi o poco civili. — La preghiera a ruota nel Tibet. — *Lumbroso*. Spigolature di usi, credenze, leggende, I-IV.

LXXII. O Instituto. — *Juin* : *A. Bernardino de Menezes*. O clero catholico. — O mosteiro de Sancta-Cruz de Coimbra (documents). — *J. Pereira de Paiva Pitta*. Historia do beneplacito em Portugal.

LXXIII. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet* : *H. Oort*. Hozea. (voir septembre). — *J. Matthes*. De boom des levens. — *F. Pijper*. De hervorming bij hare oorsprongen. — *A. Duker*. Geschiedenis der vaderlandsche kerk van 630 tot 1842 (à propos de l'ouvrage de M. Vos).

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. Iliowizi. Jewich dreams and realities contrasted with islamitic and christian claims. — Philadelphie. Chez l'auteur ; in-8 de III et 279 p. ; 2 d.

N. Weisslovitz. Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter, nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte. — Munich. Ackermann ; 5 m. 40.

H. Steinthal. Zu Bibel und Religionsphilosophie. — Vorträge und Abhandlungen. — Berlin. Reimer; in-8 de IV et 237 p. ; 4 m. 80.

F. Dubois. Das Buch der Religionen. — Stuttgard. Brennwald; in-8 de XVI et 777 p. ; 10 livr. à 1 m.

H. von Rudniki. Die berühmtesten Wallfahrtsorte der Erde. — Paderborn. Schöningh ; 5 m.

CHRISTIANISME

Studia biblica et ecclesiastica. Essays by members of the University of Oxford. Vol. II. — Oxford. Clarendon Press ; in-8 de VIII et 324 p. ; 12 sh. 6.

E. H. Jewett. Diabolology : the person and kingdom of Satan (The Bishop Paddock lectures, 1889). — Londres. Dickinson ; in-8, 4 sh. 6.

L. Fillion. La Sainte Bible (texte latin et traduction française), commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, à l'usage des séminaires et du clergé, t. II. — Tours. Mame ; in-8 de 712 p.

L. Fillion et *H. Nicole.* Atlas géographique de la Bible, d'après les documents anciens et les meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines. — Paris. Delhomme ; in-4 de VI et 62 p.

J. Wilson. The origin of Scripture on its divine and human sides. — Edimbourg. Macniven ; in-8 de 50 p. ; 1 sh.

Armstrong, Wilson et *Conder.* Names and places in the Old and New Testament and Apocrypha, with their modern identifications. — Londres. Palestine Exploration Fund ; in-8 de II, 190 et 24 p. ; 3 sh. 6.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, 1re livr.. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr, in-8 de VIII et 192 p. ; 3 m. 60.

C. A. Cornelius. Kristna kyrkans historia under senare delen af medeltiden. — Stockholm. Norstedt; in-8 de 344 p.; 3 kr. 50.

L. Cloquet. Éléments d'iconographie chrétienne. Types symboliques. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 388 p., ill.; 5 fr.

A. Schröder. Entwicklung des Archidiakonats bis zum XI Jh. — Augsbourg. Kranzfelder; in-8 de VIII et 124 p.; 1 m. 80.

A. Levinsen. De tre forste Evangelieskrifters aelde og oprindelse efter indre kjendemaerker. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 220 p. 2 kr. 75.

G. Juvenci. Evangeliorum libri IV. Recensuit et commentario critico instruxit J. Huemer (Corpus script. eccles. latinorum, vol. XXIV). — Vienne. Tempsky; in-8 de XLVI et 176 p.; 7 m. 20.

H. Hoskier. A full account and collation of the greek cursive codex Evangelium 604 (Egerton 2610 in the British Museum), with ten appendices. — Londres. Nutt; in-4 de CXVI et 139 p., avec fac-similé; 21 sh.

J. Bourrassé. Histoire de Jésus-Christ d'après les évangiles et la tradition. — Tours. Mame; in-8 de 367 p.

Didon. (Le Père). Jésus-Christ. — Paris. Plon; 2 vol. gr. in-8 de LXXXVIII-438 et 469 p.; 16 fr.

A. Andersen. Marcus-Evangeliets opfattelse af Herrens liv. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 334 p.; 4 kr. 25.

J. Friedrich. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, Werke desselben Verfassers. — Halle. Kaemmerer; in-8 de 103 p.; 2 m. 40.

H. Burton. The gospel according to S. Luke. — Londres. Hodder; in-8 de 402 p.; 7 sh. 6.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums. V. Die Heilung des Blindgeborenen durch Jesum. — Berlin. Wiegandt; in-8 de VI et 112 p.; 1 m. 80.

M. Krenkel. Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de VII et 468 p.; 9 m.

J. Harris. The calvinistic doctrine of election no part of S. Paul's teaching. — Philadelphia. Porter, in-12 de III et 101 p.; 50 c.

J. Iverach. S. Paul, his life and times. — Londres. Nisbet; in-8 de 216 p.; 2 sh. 6.

C. Vaughan. The Epistle to the Hebrews, with notes. — Londres. Macmillan; in-8 de 340 p.; 7 sh. 6.

W. Brückner. Die chronologische Reihenfolge in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind. — Leipzig. Harassowitz; in-8 de XVII et 306 p.; 6 m.

J. Lehmann. Die Auferstehungslehre des Athenagoras. — Leipzig. Wallmann; in-8 de 82 p.; 1 m.

O. Staehlin. Observationes criticae in Clementem Alexandrinum. — Erlangen. Junge; in-8 de 43 p.

J. Ficker. Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans untersucht und beschrieben. — Leipzig. Seemann; in-8 de III et 211 p. vec pl.; 6 m.

F. Hümmer. Des h. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade. — Kempten. Kösel; in-8 de VIII et 143 p.; 2 m.

A. Maltzew. Die göttlichen Liturgieen unserer heil. Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des groszen und Gregorios Dialogos, deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. — Berlin. Siegismund; in-8 de XXXIV et 568 p.; 6 m.

E. Amélineau. Les Actes des martyrs de l'Église copte. — Paris. Leroux; in-8 de 319 p.

Sulpicii Severi liber de Vita S. Martini cum epistolis et dialogis. Édition classique par *F. Dübner.* — Paris. Lecoffre; in-18 de VIII et 115 p.

H. Usener. Der heil. Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. — Leipzig. Teubner; in-8 de XXIV et 210 p.; 4 m.

Saint Avit, évêque de Vienne. OEuvres complètes publiées par *U. Chevalier.* — Lyon. Vitte; in-8 de LXXIX et 372 p.

A. Jahn. Eclogae e Proclo de Philosophia chaldaïca sive de doctrina oraculorum chaldaicorum (1re éd. avec comment.). Accedit hymnus in Deum platonicus, vulgo S. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus. — Halle. Pfeffer; in-8 de XII et 77 p.; 6 m.

K. Eberle. Der Tricenarius des h. Gregorius. Eine Abhandlung ueber den kirchlichen Gebrauch der Gregoriusmessen. — Ratisbonne. Pustet; in-8 de 103 p.; 1 m.

C. Douais. S. Germer, évêque de Toulouse au VIe siècle. — Nogent-le-Rotrou. Daupeley; in-8 de 142 p.

F. Kraus. Die christlichen Inschriften der Rheinlande. I. Von den Anfängen des Christenthums am Rhein bis zur Mitte des VIII Jh. — Fribourg-en-Brisgau Mohr; in-4 de x-171 et 8 p.; avec pl.; 30 m.

J. Allen. The monumental history of the early British Church. — Londres. Christian knowledge Soc.; in-12; 3 sh.

G. Loeck. Die Homiliensammlung des Paulus Diakonus, die unmittelbare Vorlage des Otfridischen Evangelienbuchs. — Leipzig. Fock; in-8 de 47 p.

S. Beissel. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des XIII Jh. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-8 de VIII et 148 p.; 2 m.

D. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429. T. VI (1358-1395). — Neuville-sous-Montreuil. Duquat; in-4 de 572 p.

J. Schnitzer. Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden M. A's. — Munich. Stahl; in-8 de XVI et 415 p.; 6 m.

J. Chevalier. Mémoires historiques sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIe siècle, accompagné de documents inédits sur les sorciers et les Vaudois, I. — Valence. Céas; in-4 de 168 p.

W. Preger. Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit. — Munich. Franz; in-4 de 73 p.; 2 m. 20.

H. Haupt. Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr; in-8 de IV et 126 p. ; 3 m. 20.

J. Wyclif. Sermones miscellanei (t. IV des Sermones). — Londres, Trübner; n-8 de XVI et 530 p.

F. Bevan. Trois amis de Dieu (Jean Tauler, Nicolas de Bâle, Henri Suzo).— Lausanne. Mignot; in-8 de 360 p.; 3 fr. 50.

B. Bess. Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien Frankreichs vor dem Konzil zu Pisa. — Marbourg. Ehrhardt; in-8 de 43 p.

L. Stouff. Le pouvoir temporel et le régime municipal dans un évêché de l'empire germanique jusqu'à la Réforme (l'évêché de Bâle). — Paris. Lerose; 2 voll. in-8.

W. Reindell. Luther, Crotus und Hutten. Eine quellenmässige Darstellung des Verhältniss Luthers zum Humanismus. — Marbourg. Ehrhardt ; in-8 de VIII et 134 p ; 2 m. 70.

L. Batiffol. La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux. — Paris. Leroux ; in-32 de VIII et 159 p.

Le lettere di Santa Catarina de' Ricci, pubblicate per cura di *A. Gherardi.* — Florence. Mariano Ricci ; in-12 de XXIX et 406 p.

W. Klöti. Shakespeare als religiöser Dichter. — Zurich. Höhr; in-8 de 107 p. ; 1 m. 70.

Ch. des Granges. Bossuet. Sermon sur l'ambition. Étude critique, littéraire et morale. — Paris. Croville-Morand ; in-8 de 27 p.

C. Gilardoni. L'abbaye de Haute-Fontaine et le Jansénisme dans le Perthois. — Vitry-le-François. Tavernier; in-8 de IV et 253 p. ; 2 fr. 50.

G. Chabert. Théologie pastorale de Massillon, d'après ses conférences. — Montauban. Granié , in-8 de 76 p.

C. Irwin. A history of presbyterianism in the south and west of Ireland. — Londres. Hodder; in-8 de 364 p. ; 6 sh.

G. du Pac de Bellegarde. Coup d'œil sur l'ancienne église catholique de Hollande et récit de ce qu'on a fait, sous Clément XIV, pour concilier cette église avec la cour de Rome. Publié d'après les manuscrits inédits avec quelques annotations par *R. Hooykaas.* — La Haye. Nijhoff; in-8 de IV et 59 p. ; 0,60 c.

R. Fugger. Ludwig d'Orléans de la Motte, Bischof von Amiens. Ein Lebensbild aus dem XVIII Jh. — Mayence. Kirchheim ; in-8 de VIII et 103 p. ; 1 m.

A. du Saint-Sauveur. Les Carmes déchaussés. Pièces justificatives. — Paris. Poussielgue; in-8 de 319 p.

A. Gründler. Lavater, der Schweizer Pastor und Gelehrte. Ein Lebensbild. — Barmen. Wiemann; in-8 de 28 p. ; 30 pf.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, t. VII. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-4 ; 26 m.

H. Henkel. Gœthe und die Bibel. — Leipzig. Biedermann; in-12 de III et 84 p. ; 2 m.

P. Baldassari. Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI

negli ultimi tre anni del suo pontificato. — Rome. Impr. de la Propagation de la foi ; 2 voll. in-8 de VIII-428 et 382 p.

J. de Belloc. Les saints de Rome au XIXe siècle. Vincent Pallotti. — Paris. Tequi ; in-8 de IV et 382 p. ; 3 fr. 50.

F Troxler. Die Päpste des XIX Jh. — Biel. Kuhn ; in-8 de VI et 154 p. ; 1 m. 50.

O. Frotingham. Boston Unitarianism (1820-1850), a study of the life and work of Nathaniel Langdon Frotingham. — New-York. Putnam ; in-12 de IV et 272 p. ; 1 d. 75.

J. Polek. Der Protestantismus in der Bukowina. — Czernowitz. Pardini ; in-8 de 114 p. ; 1 m.

O. Werner. Orbis terrarum catholicus sive totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus. — Fribourg. Herder ; in-4 de VIII et 266 p. ; 10 m.

J. Bournichon. L'invasion musulmane en Afrique, suivie du réveil de la foi chrétienne dans ces contrées et de la croisade des noirs entreprise par S. E. le cardinal Lavigerie. — Tours. Cattier ; in-4 de 352 p. ill.

Rivista di diritto ecclesiastico del regno ; 1re livr. — Turin ; in-8 de 96 p. ; 15 fr. par an.

H. Ritter. Dreissig Jahre protestantischer Mission in Japan. — Berlin. Haack ; in-8 de XII-126 p. ill. ; 2 m.

A. Steidl. Die Missionen der Kapuziner in der Gegenwart. — Meran. Jandl ; in-8 de 112 p. ; 2 m.

L. Cingolani. Trent' anni di missione nel Ceylan. — Naples ; in-16 de 296 p.

Projet de révision de la liturgie, présenté au nom de la Commission permanente au synode général du Vigan. — Montauban. Granié ; in-4 de 22 p.

O. Gréard. Edmond Schérer. — Paris. Hachette ; in-12 de 232 p. ; 3 fr. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

E. Ledrain. La Bible, traduction nouvelle, t. VI. Les Prophètes II. Ezéchiel, les douze petits prophètes, etc, — Paris. Lemerre ; in-8 de 501 p.

C. Trochon et H. Lesêtre. Introduction à l'étude de l'Écriture sainte, Introductions particulières aux livres de l'Ancien Testament. — Paris. Lethielleux ; in-8 de 664 p.

G. Chadwick. The book of Exodus. — New-York. Armstrong ; in-12 de XVII et 442 p. ; 1 d. 50.

P. Martin-Dupont. Essai sur l'enseignement religieux d'Ésaïe (thèse). — Montauban. Granié ; in-8 de 62 p.

R. Sonntag. Der Richter Simson. Ein historisch-mythologischer Versuch. — Duisburg. Ewich ; in-4 de 30 p.

Ch. Trillon de la Bigottière. L'héroïne du Cantique des cantiques. — Paris. Palmé ; in-8 de 51 p.

G. Preuss. Die Prophetie Joel's unter besonderer Rücksicht der Zeitfrage. — Halle; in-8 de IV et 134 p.

A. Weissmann. Das Buch Judith historisch-kritisch beleuchtet. — Vienne; in-8 de 28 p.; 80 pf.

J. Nirschl. Die Therapeuten. — Mayence. Kirchheim; in-8 de 56 p.; 60 pf.

H. Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. — Paris. Fischbacher; in-8 de 414 p.; 8 fr.

S. Euringer. Der Masorahtext des Koheleth, kritisch untersucht. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VIII-136 et 48 p.; 6 m.

Ch. Clermont-Ganneau. Les antiquités sémitiques. — Paris. Leroux; in-18 (Biblioth. orientale elzévirienne); 2 fr 50.

S. Buber. Majan-Gannim. Commentar zu Job von Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth (XIIe siècle), mit Bemerkungen und Einleitung. — Berlin. 1889.

E. Munk. Des Samaritaners Margah Erzählung ueber den Tod Moses. — Koenigsberg. Koch; 1 m. 20.

R. A. Fuld. Beth Aharon. Responsa atque adnotationes in plerosque talmudi babylonici tractatus, Aruch, Tischbi, Meturgeman, etc. Ediderunt filii auctoris. — Francfort-s-M. Kauffmann; 6 m.

M. Bloch. Das mosaisch-talmudische Erbrecht. — Leipzig. Fock; 2 m.

K. H. Schaible. Die Juden in England vom VIII Jhr. bis zur Gegenwart. — Carlsruhe. Braun; in-8 de XI et 133 p.

F. J. van den Ham. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos. Textum arabicum e cod. Leidensi ed. — Leyde. Brill; in-8 de VII et 270 p.

F. Wüstenfeld. Der Imâm el-Schâfi'i, seine Schüler und Anhänger. — Goettingue. Dieterich; 5 m.

J. de Néval. Système législatif musulman. Mariage. — Saint-Pétersbourg. Eggers; in-8 de 215 p.; 10 fr.

Porta linguarum orientalium. Pars XIII. Delectus veterum carminum arabicorum. Carmina selegit et ed. *Th. Noeldeke.* — Berlin. Reuther; 7 m.

Husein Aldschisr. Kitâb arrisâlat alḥamîdîja fî ḥakikat addijânat al'islâmîja waḥakkîjat aschscharî 'at almuḥammadîja. — 524 p.; 1 1/2 medj. Beyrouth.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

W. Drexler. Mythologische Beiträge, I. Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern. — Leipzig. Teubner; 4 m. 40.

Porphyrii quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias collegit, disposuit, edidit *H. Schrader.* — Leipzig. Teubner; 10 m..

F. von Duhn et *L. Jacobi.* Der griechische Tempel in Pompeji. — Heidelberg. Winter; 10 m.

J. Escher. Triton und seine Bekämpfung durch Herakles. — Leipzig. Fock 2 m. 50.

O. A. Hoffmann. Hermes und Kerykeion. Studie zur Urbedeutung des Hermes. — Marbourg. Elwert; 1 m. 50

E. Boetticher. Hissarlik, wie es ist. — Berlin. Trautwein; 3 m.

J. Paulson. Index Hesiodeus. — Lund. Möller; 3 m. 50.

P. Forchhammer. Die Kyanen und die Argonauten. — Kiel. Lipsius; 1 m. 60.

G. Unger. Die Abfassungszeit der aegyptischen Festkalender. — Munich. Franz; 2 m. 10.

A. Wiedemann. Die Religion der alten Aegypter (3e vol. des « Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte »). — Munster. Aschendorff; in-8 de 176 p.; 2 m. 75.

L. Abel et *H. Winckler.* Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben. Texte, Wörterverzeichnis, Schrifttafeln. — Berlin. Spemann; in-fol. de IV et 100 p.; 15 m.

B. Teloni. Libri, documenti e biblioteche nell'antica Mesopotamia. — Florenc. Carnesecchi; in-16 de 61 p.

O. Gruppe. Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur. — Leipzig. Teubner; 1 m. 60.

E. Hesselmeyer. Die Pelasgerfrage und ihre Lösbarkeit. — Tubingue. Fues; 3 m. 60.

A. de Zogheb. L'Égypte ancienne. Aperçus sur son histoire, ses mœurs et sa religion. — Paris. Leroux; in-8, ill.; 5 fr.

RELIGIONS DE L'ASIE

Ém. Senart. Le Mahavastu, texte sanscrit publié pour la première fois avec introductions et commentaires, t. II. — Paris. Leroux; in-8, 25 fr.

A. Bergaigne et *V. Henry.* Manuel pour étudier le sanscrit védique. — Paris. Bouillon; 12 fr.

A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Altindien. — Erlangen. Junge; 1 m. 50.

M. Bloomfield. The Kaucika-Sûtra of the Atharva- Veda, with extracts from the commentaries of Darila and Keçava. —Newhaven. (Vol. XIV du « Journal of the American Society »).

— Publications de la Société asiatique de Calcutta :

Varâha Purâna, éd. par Hrishikesa Sastri, fasc. 9 à 13.

Kûrma Purâna, éd. par Nilmani Mukhopâdhyâya, fasc. 8 et 9.

Mârkandeya Purâna, traduit par F. E. Pargiter, fasc. 1 et 2.

Sankhyâyana. Srauta Sûtra, éd. par A. Hillebrandt. I. 7 et II. 1.

Madana Pârijâta, éd. par Madhusûdana Smṛitiratna, fasc. 5. et 6.

Saunaka Achârya. Brihaddevatâ, an index to the gods of the Rig Veda, éd. par Rajendralala Mitra, fasc. 1.

G. B. Malleson. Akbar. — Oxford. Clarendon Press; in-8; 2 sh. 6.

A. Ludwig. Ueber Methode bei Interpretation des Rig-Veda, IV. — Prag. Rivnac; 3 m.

L. Fournereau et *J. Porcher*. Les ruines d'Angkor. Étude historique et artistique sur les monuments khmers du Cambodge siamois. — Paris. Leroux; in-4 ill.; 50 fr.

FOLKLORE

Lady *Wilde*. Ancient cures, charms and usages of Ireland. — Londres. Ward et Downey.

F. Miklosich. Die Darstellung im slavischen Volksepos. — Leipzig. Freytag; 2 m. 60.

W. Jones et *L. Kropf*. The folk-tales of the Magyars translated and edited with comparative notes. — Londres. Folklore Society.

Paul Blaise. Le Congo. Histoire, description, mœurs et coutumes. — Paris. Lecène; in-8 de 240 p. ill.

L. Garnett. The women of Turkey and their folklore, avec une introduction par M. J. Stuart-Glennie. — I. The christian women. — Londres. Nutt; in-8 de XVI et 382 p.; 10 sh. 6.

R. de Gourmont. Chez les Lapons. Mœurs, coutumes et légendes de la Laponie norvégienne. — Paris. Didot; in-8 de 141 p. ill.

F. Kramer. De Gotzendienst der Niasser. — Batavia. Albrecht Rusche; in-8 de 28 p.

A. Kropf. Das Volk der Xofai Kaffern im östlichen Südafrika nach seiner Geschichte, Eigenart, Verfassung und Religion. — Berlin. Evangelische Missionsges.; in-8 de VIII et 209 p.; 2 m.

R. Schmidt. Vier Erzählungen aus der Çukasaptati. Sanskrit und deutsch. — Kiel. Haeseler; in-8 de 52 p.; 2 m.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE)[1]

IX

Lorsqu'on se propose d'étudier les origines de l'épiscopat chrétien, il n'est pas seulement nécessaire de régler au préalable la question de l'authenticité des Épîtres ignatiennes et de leur date approximative, il faut encore apprécier la valeur et mesurer la portée du témoignage qu'elles apportent à l'historien des institutions ecclésiastiques primitives. L'importance et la complication des débats sur la première question ont trop souvent fait perdre de vue la seconde partie de la tâche qui incombe à la critique. Pour ceux qui se refusaient à admettre l'existence de l'institution épiscopale avant le milieu du IIe siècle, comme pour ceux qui s'obstinent à vouloir retrouver, dès les premiers temps, un gouvernement épiscopal constitué de toutes pièces, tout l'intérêt du débat se concentrait, en effet, sur la question d'authenticité. Aujourd'hui, il n'est plus guère possible à un historien sans parti pris de contester que l'institution épiscopale est plus ancienne, au moins dans certaines régions de la chrétienté primitive, que ne le pensaient les controversistes protestants ou les historiens de l'école de Tubingue. Mais il importe d'autant plus de peser, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, avec moins de passion et plus de désintéressement confessionnel, les renseignements que nous

1) Voir les deux livraisons précédentes, p. 1 et p. 123.

fournit le document le plus nettement favorable à l'épiscopat de toute la littérature chrétienne primitive, afin de ne pas tomber dans l'erreur contraire à celle que l'on abandonne, en acceptant, comme une description fidèle du gouvernement ecclésiastique du IIe siècle commençant, toutes les exagérations d'un exalté tel que l'auteur des Épîtres ignatiennes.

A première vue, à juger d'après l'ensemble des passages les plus saillants de ses Épîtres, tels que nous en avons cité plus haut[1], il semble qu'Ignace préconise un épiscopat monarchique jouissant d'une autorité absolue et qu'il atteste l'existence d'un véritable despotisme sacerdotal au sein des communautés chrétiennes primitives. Cette impression première est en partie exagérée, en partie même fausse. Si nous replaçons dans leur contexte les passages détachés que l'on cite d'ordinaire, si nous nous reportons pour les comprendre à l'époque et à la situation ecclésiastique où ils ont été écrits, si nous avons soin de ne pas donner, dès le début du IIe siècle, aux dénominations et aux expressions religieuses ou ecclésiastiques, la portée qu'elles ont acquise plus tard et la valeur qu'une habitude tant de fois séculaire en a rendue inséparable pour nos esprits, si nous tenons compte des particularités du style et du caractère de l'auteur, si nous voulons bien perdre la fâcheuse habitude d'étendre à la chrétienté primitive tout entière les témoignages relatifs à certaines communautés chrétiennes, comme si l'uniformité eût déjà existé dans les églises de ces temps antiques, en un mot si nous leur appliquons les règles d'une critique historique judicieuse, nous reconnaîtrons bientôt que la contradiction signalée entre le témoignage qu'ils nous apportent et celui des autres documents de même époque n'existe pas et que, bien loin d'attester un gouvernement épiscopal déjà fortement constitué, elles nous révèlent bien plutôt un gouvernement épiscopal en voie de formation.

Il faut tout d'abord remettre les exhortations adressées par

1) Voir p. 12.

Ignace aux communautés grecques d'Asie dans leur cadre historique. Ces communautés ne sont pas encore très considérables; mais, s'il est permis d'étendre à d'autres provinces ce que Pline le Jeune nous dit de la Bithynie, elles s'accroissent rapidement. L'autorité romaine commence seulement à s'en préoccuper, puisqu'il n'y a pas encore de procédure établie à l'égard des chrétiens. Elles ne sont pas encore d'une composition bien distinguée; l'aristocratie intellectuelle et sociale de l'époque n'y est guère représentée; du moins, nous n'en trouvons aucune trace. Les maigres renseignements que nous avons sur la condition sociale des chrétiens, durant la première moitié du IIe siècle, s'accordent à les qualifier de « gens de peu ». On les dédaigne. D'autre part, après saint Paul, jusqu'à l'apparition de l'école chrétienne d'Alexandrie, la valeur intellectuelle des auteurs chrétiens que nous connaissons est minime [1]. Mais l'agitation intellectuelle y est extrême. Les prophètes sont encore nombreux; les docteurs (διδάσκαλοι) abondent. Il y a dans la plupart des communautés une fermentation spéculative intense; depuis les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens jusqu'aux Épîtres d'Ignace, en passant par les Pastorales, l'Apocalypse et l'Épître de Clément aux Corinthiens, presque tous les documents de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle, nous apprennent l'existence de dissensions doctrinales ou de factions ecclésiastiques au sein de ces communautés populaires. Elles n'ont pas encore une tradition solidement établie; les relations de plus en plus suivies qu'elles entretiennent les unes avec les autres par l'intermédiaire des frères itinérants et des évangélistes, n'ont pas encore ramené à une uniformité relative les enseignements, les pratiques et les dispositions morales qui se sont développés dans les différentes régions de l'empire sur les données premières de la prédication apostolique, elles-mêmes divergentes à beaucoup d'égards.

Que l'on se représente ce que devait être l'état d'esprit d'églises pareilles dans ces grandes villes grecques d'Asie, Éphèse, Smyrne,

1) Il faut faire exception pour l'auteur du IVe Évangile, mais, quelle que soit la date à laquelle il ait écrit, il ne semble pas avoir été apprécié avant la deuxième moitié du IIe siècle.

Philadelphie, etc., où passaient les principales voies de communication de l'empire et où affluaient, en sens divers, avec les marchandises de toute provenance, les voyageurs et les idées de l'Orient et de l'Occident. C'était là que la fermentation des idées et des tendances écloses sous le couvert du christianisme naissant devait trouver le milieu le plus favorable, comme un peu plus tard à Alexandrie et à Rome. Nous n'aurions pas les lettres de l'Apocalypse aux églises d'Asie que nous devrions supposer *a priori* dans ces églises l'existence de nombreuses divisions intestines [1], d'où l'obligation urgente pour les chefs de réveiller la fidélité d'une masse de chrétiens trop disposés à ne pas témoigner d'un zèle ardent pour la communauté régulièrement constituée.

Nous avons déjà vu avec quelle violence Ignace s'élève contre les hérésies docètes et judaïsantes qui jettent le trouble dans les églises auxquelles il s'adresse. La division des fidèles en factions ou même en communautés séparées, tel est à ses yeux le mal le plus terrible qui puisse les atteindre, le danger par excellence contre lequel il ne se lasse pas de les prémunir. Aux Éphésiens il écrit : « Que toutes choses s'accordent dans l'unité ! Personne ne doit s'y tromper ; celui qui n'est pas à l'intérieur du sanctuaire [2],

1) Il ne faut user qu'avec la plus extrême prudence de comparaisons empruntées à notre société moderne pour faire revivre certaines situations du monde antique, si différent du nôtre ; mais, sous ces réserves, il y a sans doute une grande analogie entre les rapports des factions rivales au sein de ces communautés populaires du christianisme primitif et les rapports des diverses factions politiques et économiques au sein du socialisme moderne : même diversité d'enseignements rattachés à un principe commun ; même tendance à ériger église contre église autour de certaines individualités ; même enthousiasme généreux et même absence d'esprit critique ; même tendance à s'excommunier et à se soupçonner réciproquement combinée avec une solidarité très remarquable ; même exploitation des croyants naïfs par des théoriciens pas toujours très scrupuleux ; même condamnation de la société existante et même croyance à l'avènement prochain d'une société régénérée, etc.

2) Θυσιαστήριον = autel et, par extension, l'endroit sacré, le sanctuaire. Il n'y a aucun doute sur ce point. Ignace dit : ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου. On ne peut pas être « au dedans de l'autel », mais au dedans du lieu saint où se fait la consécration des espèces. On voit ici un exemple, entre mille, des sottises auxquelles on aboutit, lorsqu'on donne aux expressions d'un style figuré et hyperbolique, comme celui d'Ignace, une interprétation littérale ou un sens déterminé qu'elles n'ont pris que plus tard.

est privé du pain de Dieu (c'est-à-dire de la véritable nourriture spirituelle)... Ainsi quiconque ne vient pas à la réunion commune (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), fait par cela même acte d'orgueilleux et prononce sa propre condamnation [1]. » Aux chrétiens de Philadelphie il écrit : « Aimez l'unité » (ch. VII) ; — « Où il y a division et colère, Dieu ne demeure pas » (ch. VIII) ; — « Enfants de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines ; où est le berger, il faut l'y suivre comme des brebis ; car beaucoup de loups qui prétendent inspirer la confiance prennent un méchant plaisir à s'emparer des messagers de Dieu ; mais si vous restez dans l'unité ils n'y trouvent pas de place (ch. II)... Ne vous y trompez pas, mes frères, si quelqu'un suit un fauteur de schisme, il n'hérite pas le royaume de Dieu » (ch. III). Aux gens de Smyrne il dit : « Fuyez les divisions comme le principe des maux » [2] ; à Polycarpe : « Préoccupe-toi de l'unité qui vaut mieux que toute autre chose » (ch. I ; cf. III, VI).

Il faudrait transcrire la moitié des épîtres, si l'on voulait citer tous les passages où se manifeste cette préoccupation constante du mal extrême causé aux églises par les factions intestines et les schismes. Cette disposition d'Ignace est-elle une nouveauté dans l'Église, ou s'ensuit-il qu'il faille identifier la constitution ecclésiastique à laquelle il se rattache, à celle que Cyprien de Carthage préconise au IIIe siècle, en combattant cette même tendance au schisme ? En aucune façon. Entre les appels à l'unité énoncés par l'évêque de Carthage et les exhortations à l'unité adressées par Ignace aux églises grecques d'Asie, il y a toute la différence qui sépare une Église déjà fortement constituée d'une série de communautés dont la constitution n'est pas encore définitivement fixée. L'unité générale de l'Église est encore purement morale et théorique pour Ignace ; elle ne s'exprime encore par aucun organe déterminé. En insistant avec l'énergie farouche qu'il met dans toutes ses revendications sur le danger des factions et des schismes, Ignace ne s'inspire pas d'un autre esprit que son contemporain anonyme du IVe Évangile, lorsqu'il fait dire au

1) *Ép. aux Éph.*, V ; Cf. ch. XIII : « Si vous vous réunissez souvent, les puissances de Satan seront détruites.... rien ne vaut mieux que la paix » ; ch. XX.
2) *Ép. aux Smyrn.*, VIII ; cf. VI, VII ; *Magn.*, VIII.

Christ : « Il y aura un seul troupeau, un seul berger » (x, 16), ou que l'auteur des Pastorales et Clément de Rome. Il continue la tradition apostolique, dès l'origine préoccupée de prévenir les dissensions au sein des communautés naissantes où les conflits de tendances et de doctrines, les rivalités personnelles contrastaient à chaque instant avec les principes de solidarité qui devaient unir tous les disciples du Christ en une vaste association fraternelle [1]. Ici, de même que dans sa théologie proprement dite, Ignace nous apparaît comme le disciple fidèle de l'apôtre Paul, pour lequel la communauté chrétienne est comme un corps bien ordonné et bien lié par toutes les jointures, dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu.

Il n'y a pas le moindre doute que les églises d'Asie auxquelles Ignace s'adresse, ne fussent en proie à ces divisions funestes, quoique certaines paroles des Épîtres semblent témoigner du contraire. Au chapitre VI de la Lettre aux Éphésiens, il se félicite de ce qu'aucune hérésie ne fleurisse chez eux, mais les chapitres suivants contiennent de violentes sorties contre les faux docteurs que l'on doit chasser comme des chiens enragés. De même dans les Épîtres aux Magnésiens (ch. XI), aux Tralliens (ch. I et VI sq.), les quelques paroles d'encouragement pour leur fidélité sont suivies des plus sévères admonestations pour les mettre en garde contre l'hérésie et le schisme. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe dans ces diverses villes des groupes détachés de la communauté-mère et qu'au sein même de cette dernière il y a des factions qui tendent à s'en séparer? On ne comprendrait pas qu'un auteur consacre toute une série de lettres à combattre un mal qui n'aurait pas encore fait de ravages. En écrivant, il s'adresse à ceux qui sont demeurés fidèles à la communauté traditionnelle et il se félicite que l'hérésie ne les ait pas entamés ; cela va de soi ; mais il n'y a pas une ligne dans ses écrits qui n'atteste que cette même hérésie fleurit à côté d'eux, qu'elle s'efforce de les gagner et qu'elle n'est pas sans rencontrer quelque écho parmi eux. L'Épître aux

1) Voir I *Cor.*, I, 10; XI, 18; XII, 12 et suiv.; *Gal.*, V, 20; *Jacques*, III, 16; *Éph.*, IV, 1 et suiv. (tout ce chapitre est entièrement dans l'esprit des Épîtres ignatiennes); *Col.*, II, 18 et 19.

Philadelphiens, adressée à une communauté où il a séjourné personnellement et qu'il connaît autrement que par ouï-dire, nous permet de saisir sur le vif cette œuvre de désagrégation que la fermentation gnostique rend alors si particulièrement dangereuse. Quelques personnes, dans cette ville, ont cherché à l'induire en erreur, mais on ne peut pas tromper l'esprit qui vient de Dieu. « J'ai crié alors que j'étais parmi vous, j'ai dit à haute voix, avec la voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. Si l'on me soupçonne d'avoir parlé de la sorte, parce que je prévoyais le schisme de quelques-uns, celui en qui je suis prisonnier m'est témoin, que ni la chair ni les hommes ne me l'avaient appris : c'était l'Esprit qui parlait [en moi] [1]. » Il n'a pas trouvé de schisme parmi eux, écrit-il ailleurs, mais il a constaté qu'il s'opérait une filtration (ἀποδιυλισμόν) [2]. Et, de fait, il résulte de la comparaison des deux passages que les dissensions existant au moment où Ignace passait à Philadelphie, ont abouti très peu de temps après son départ à un véritable schisme [3]. Telle était bien la situation générale des communautés grecques d'Asie Mineure.

Comment sauvegarder cette unité si gravement menacée dans chaque église? La majorité des fidèles étaient de petites gens, dénués d'instruction, incapables de juger par eux-mêmes ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans les doctrines multiples que leur prêchaient toute sorte de docteurs, exposés sans défense à devenir la proie de ces judaïsants ou de ces docètes qui couvraient du nom de Christ toutes les élucubrations de la gnose. On pouvait leur inculquer avec force raisonnements la saine doctrine, la leur répéter avec un ton d'autorité — et Ignace ne s'en fait pas faute —; mais, sur ce terrain, on se heurtait aux raisonnements non moins spécieux des hérétiques et le pauvre fidèle, entendant

1) *Ép. aux Phil.*, VII.

2) *Ib.*, III.

3) On se rappelle que l'*Épître aux Philadelphiens* est écrite d'Alexandrie Troas où Ignace a été rejoint par Philon et Rheus Agathopous, qui ont passé à Philadelphie après lui et qui ont pu le renseigner sur ce qui s'est passé dans cette ville après son départ.

les affirmations non moins tranchantes des schismatiques, risquait de ne plus savoir à qui se fier. Combien plus simple, combien plus pratique était le principe qu'Ignace ne se lassait pas de répéter : « Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. » Au lieu de discuter avec des sophistes habiles à manier la parole et à éblouir les simples, il valait beaucoup mieux s'en tenir tout uniment aux enseignements des directeurs naturels de la communauté. De cette façon on était sûr de ne pas se tromper, car de cette façon on conservait l'unité. Une seule eucharistie, une seule chair du Christ, une seule coupe en vue de l'unité de son sang, un seul sanctuaire, un seul évêque avec le presbytère et les diacres [1], voilà la formule complète de la sagesse ecclésiastique telle que l'entend Ignace. Quel est, dans cette conception de l'idéal social, l'agent actif de l'unité, l'élément principal et vivant? C'est l'évêque, l'administrateur de la communauté; car c'est lui qui est le patron de l'association, selon les habitudes des associations religieuses dans le monde gréco-romain; c'est lui qui est le pouvoir exécutif de la société religieuse, d'accord avec ses presbytres et ses diacres; c'est en lui que se personnifie le plus naturellement l'unité du groupement.

Voilà pourquoi Ignace répète sur tous les tons : Groupez-vous autour de l'évêque; soumettez-vous en toutes choses à l'évêque; ne faites rien en vous séparant de l'évêque. Il n'y a pas de meilleur moyen de conserver l'unité. S'éloigner de l'évêque, c'est rompre l'unité; rompre l'unité de la communauté, c'est sortir de l'église, puisqu'il ne saurait y avoir communion chrétienne véritable à la fois dans deux communautés opposées l'une à l'autre. Celle qui se constitue à part de l'évêque avec ses presbytres et ses diacres ne saurait être appelée ἐκκλησία [2]. Obéir à l'évêque, c'est donc faire la volonté de Dieu, c'est obéir à Dieu lui-même, c'est glorifier Jésus-Christ. Ignace revient continuellement à cette idée [3], car c'est la sanction religieuse du principe

1) *Ép. aux Philad.*, IV.

2) *Ép. aux Trall.*, III.

3) *Ép. aux Éph.*, II, IV à VI, XVI, XX; *Magn.*, V à VII, XIII; *Trall.*, II, III; *Smyrn.*, VIII et IX; *Philad.*, VII, etc.

qu'il lui importe à un si haut degré d'inculquer à ses frères de l'Asie grecque.

Et comme nous retrouvons bien dans ces incessantes déclarations les procédés et la méthode du chrétien nourri des doctrines pauliniennes, imbu de l'esprit judéo-alexandrin, que nous avons déjà reconnu en lui ! Pour ce paulinien exalté, l'assimilation de l'Église à un corps dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu, aboutit logiquement à la conclusion pratique de la subordination des membres inférieurs aux membres supérieurs, en qui l'action divine se fait sentir d'une façon plus immédiate et auxquels appartient l'impulsion directrice. Selon la méthode de son temps et de son milieu, il se complaît dans les raisonnements typologiques qui valaient, dans cette société dominée par la philosophie judéo-alexandrine, les meilleures argumentations dialectiques. Ici les diacres sont assimilés à Jésus-Christ, l'évêque représente Dieu le Père et les presbytres correspondent au sanhédrin de Dieu ou au collège des apôtres [1]. Ailleurs il faut honorer les diacres comme le commandement de Dieu, obéir à l'évêque comme Jésus-Christ a obéi au Père et aux presbytres comme aux apôtres [2]. Ailleurs encore il faut vivre dans l'esprit des évêques de même que les évêques sont dans l'esprit du Christ [3]. C'étaient là des images qui paraissaient alors beaucoup plus probantes qu'un raisonnement régulier.

Replacées dans leur cadre historique, les exhortations d'Ignace à la soumission envers l'évêque s'expliquent le plus simplement du monde, sans qu'il soit besoin de les considérer comme un plaidoyer apocryphe en faveur du pouvoir sacerdotal. Le but de l'auteur est de sauvegarder l'unité dans des communautés qui risquent de se perdre par la désagrégation de leurs membres. Le moyen qu'il propose avec son ardeur accoutumée est de demeurer fidèlement groupés autour des directeurs de la communauté, l'évêque avec les presbytres et les diacres. Ce principe, que les luttes contre le gnosticisme et le montanisme feront de plus en

1) *Ép. aux Trall.*, III; *Magn.*, VI.
2) *Smyrn.*, VIII.
3) *Eph.*, III.

plus prévaloir dans l'ensemble des églises au cours du IIe siècle, et qu'il ne faut pas s'étonner de voir surgir dans les régions où le gnosticisme commença d'exercer ses ravages, aboutira sans doute à l'épiscopat monarchique et au despotisme sacerdotal; mais, dans les Épîtres d'Ignace, nous sommes encore fort loin de ces conséquences ultérieures auxquelles l'auteur ne songe pas. L'évêque, dans cette charte première d'une constitution ecclésiastique, n'a encore aucun caractère sacerdotal ni même catholique; il est le directeur spirituel et moral de sa communauté et, s'il est permis de chercher dans une analogie contemporaine un point de repère, il tient beaucoup plus du pasteur dans une communauté piétiste que de l'évêque selon l'acception que nous attachons aujourd'hui à ce nom. Pour s'en convaincre il suffit d'analyser les éléments de son activité, ses rapports avec les presbytres et avec les fidèles, enfin les limites de son autorité.

L'Épître à Polycarpe contient une description des plus intéressantes de ce que doit être le parfait évêque d'après Ignace. Il ne doit négliger personne dans ses exhortations afin que tous soient sauvés; sa sollicitude doit s'étendre aux questions matérielles comme aux choses spirituelles. Avant tout il doit veiller au maintien de l'unité qui est le bien suprême. Il doit soutenir les fidèles comme il est lui-même soutenu par le Seigneur, les supporter avec charité. Qu'il puise les forces de l'esprit dans des prières incessantes et qu'il veille sans relâche. Il faut parler à chacun selon la volonté de Dieu [1] et supporter les maladies de tous comme un athlète accompli (ch. I). Si l'évêque n'est affectueux que pour les fidèles bien disposés, il ne témoigne pas d'avoir en lui la grâce divine. Sa bonté doit plutôt s'appliquer à faire rentrer dans la soumission les plus gangrenés. Toute blessure ne se guérit pas par le même emplâtre; aussi l'évêque doit-il être prudent comme le serpent et simple comme la colombe. « Le temps présent, écrit Ignace à Polycarpe, te réclame, comme le pilote réclame le vent et comme le navigateur tourmenté par la tempête soupire après le port » (ch. II), c'est-à-dire que les indiffé-

1) Κατὰ ὁμοήθειαν Θεοῦ = d'une façon semblable à ce que Dieu a coutume de faire.

rents et les agités ont également besoin de lui pour être conduits vers Dieu [1].

Polycarpe ne doit pas se laisser terrifier par les fauteurs de doctrines différentes qui se posent en hommes dignes de confiance. Il doit être ferme comme l'enclume et ne compter que sur le Christ (ch. III). Il doit veiller particulièrement sur les veuves [2], car, après Dieu, c'est lui qui doit en avoir souci. Que rien ne se fasse dans la communauté sans qu'il l'ait approuvé, de même qu'il ne doit rien faire lui-même sans l'approbation de Dieu. Il faut multiplier les assemblées, s'adresser à chacun en l'appelant par son nom, ne pas dédaigner les esclaves et, d'autre part, prévenir chez eux l'orgueil en leur apprenant à rechercher la véritable liberté auprès de Dieu, de façon qu'ils ne réclament pas d'être rachetés sur la caisse commune (ch. IV). L'évêque doit fuir les mauvaises pratiques [3] et leur consacrer fréquemment ses homélies. Il doit exhorter les sœurs à aimer le Seigneur et à pourvoir aux besoins matériels et spirituels de leurs époux; de même, il faut exhorter les frères à aimer leurs compagnes comme le Seigneur aime son église. Que les fidèles le consultent, aussi bien lorsqu'ils veulent vivre dans la continence que lorsqu'ils veulent se marier, afin que tout se passe selon le Seigneur et non d'après les inspirations de la passion (ch. V).

Ainsi l'évêque doit être, dans toute la force du terme, le père spirituel de la communauté. Il n'y a rien dans ces instructions qui ne pût se trouver dans une lettre apostolique et qui dénote une situation ecclésiastique déjà cléricale. Dans certaines paroles

1) Le sens de cette belle comparaison, qui paraît embrouillée à M. Lightfoot, me semble clair. Le pilote attend le vent pour qu'il puisse faire rentrer au port le navire, immobile tant que le calme durera, et le navigateur secoué par la tempête aspire également d'entrer au port. De même, ceux qui souffrent d'accalmie et ceux qui sont agités par les faux docteurs ont également besoin de Polycarpe pour être amenés à Dieu.

2) Sur l'ordre des veuves dans les communautés primitives, voir notre mémoire dans le tome I de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (*Section des Sciences religieuses*), p. 231 et suiv.

3) Κακοτεχνίας, c'est-à-dire les pratiques qui ne sont pas admises dans la communauté, aussi bien celles des hérétiques que celles de tous les promoteurs de superstitions.

d'Ignace on reconnaît, encore une fois, l'écho bien net des conseils que saint Paul prodigue à la fin de ses épîtres et qui sont usuels dans les écrits de l'école paulinienne, dans les Pastorales par exemple.

Ignace ne réclame aucun pouvoir disciplinaire pour l'évêque. Il doit recourir uniquement aux moyens moraux, à la prédication et surtout à ce commerce individuel avec les membres de la communauté qui a été de tout temps le meilleur moyen de propagande religieuse. Notons en outre que ces instructions sont adressées à Polycarpe, non pas à l'exclusion des autres membres de la communauté, mais parce qu'en sa qualité d'évêque il doit se distinguer tout spécialement par la pratique de toutes les vertus, prêcher d'exemple, comme il convient aux directeurs d'une association quelconque [1].

Non seulement l'évêque est le directeur spirituel et moral par excellence de la communauté, mais il en est aussi l'administrateur [2], et il dispose à cet effet des services des diacres, qui sont ses associés dans le service de la communauté [3]. C'est lui qui est, après Dieu, le curateur des veuves; c'est à lui par conséquent que revient la gestion des œuvres de bienfaisance. C'est lui aussi qui doit veiller au fonds social, sur lequel, paraît-il, un trop grand nombre d'esclaves aspiraient à prélever le prix de leur rachat. C'est encore lui qui organise les assemblées et qui a la haute main pour le maintien de l'ordre dans les réunions. Aucune association, aucune assemblée ne peut se passer d'un pouvoir directeur quelconque. Même les anarchistes sont obligés de constituer dans leurs réunions un « délégué à l'ordre », ne fût-ce que pour pouvoir méconnaître son autorité et faire sérieusement de l'anarchie. Dominés encore par l'idylle, fausse autant que romanesque, d'une chrétienté primitive où tous n'étaient qu'un cœur et qu'une âme, nos historiens ont trop souvent méconnu la nécessité iné-

1) Ἐκδίκει σου τὸν τόπον = justifie ta position (ch. I).

2) Les fonctions administratives constituent les attributions les plus anciennes des évêques, et ce sont elles qui ont assuré la fortune de l'institution épiscopale.

3) De là la qualification de συνδοῦλος affectionnée par Ignace pour désigner les diacres (*Ép. aux Éph.*, II; *Magn.*, II; *Philad.*, IV; *Smyrniens*, XII).

luctable pour les communautés chrétiennes, même les plus anciennes, de confier à un de leurs membres l'administration de la caisse commune et la direction de leurs assemblées. Les synagogues juives et les associations religieuses païennes n'agissaient pas autrement.

Comme administrateur, l'évêque doit aussi veiller à la célébration régulière des deux cérémonies principales de l'association religieuse chrétienne, le baptême et l'eucharistie, tout comme un archisynagogeus ou un archithiasitès a la haute surveillance des cérémonies célébrées à la synagogue ou dans le thiase. C'est ici le lieu de rappeler le passage de l'*Épître aux Smyrmiens* (ch. VIII) que nous avons déjà cité plus haut (p. 12) : « Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'église sans l'évêque; qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule des fidèles, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. » Mais c'est ici, également, qu'il convient de ne pas détacher ces déclarations de leur contexte et de ne pas les sortir de leur temps. On se tromperait lourdement, si l'on voyait dans ces paroles d'Ignace une affirmation de la dignité sacerdotale de l'évêque, seul capable, en vertu du pouvoir surnaturel inhérent à sa charge, de conférer le baptême ou de célébrer l'eucharistie. La pensée de l'auteur ressort avec une parfaite clarté de tout ce qui précède. Au chapitre IV, il a recommandé de fuir les docètes à l'égal des bêtes fauves et il a une fois de plus montré leur erreur; au chapitre VI, il a déclaré que les hétérodoxes n'ont aucun souci de l'amour fraternel ni de la bienfaisance; au chapitre VII, il les accuse de s'éloigner de l'eucharistie et de la prière, et il ne peut entendre par là que l'eucharistie et la prière accomplies au sein de la communauté. Le chapitre VIII est la conclusion naturelle de son raisonnement : Puisqu'il en est ainsi, fuyez les divisions, principes de toute espèce de mal, soyez fidèles à votre évêque et à vos presbytres; ne faites rien dans l'église en dehors de votre évêque et, notamment,

ne vous associez pas à une eucharistie, à un baptême, à une agape[1] qui ne soient pas présidés par l'évêque ou par une autre personne qu'il en aura chargée. Dans la communauté, en effet, c'est l'évêque auquel incombe le soin de veiller à la régularité et au bon ordre de ces cérémonies; celles que l'on célèbre à son insu, ou en dehors de lui, sont évidemment des cérémonies irrégulières, l'œuvre de dissidents ou de factieux, et il ne faut pas les considérer comme valables.

Cette autorité de l'évêque, toute morale et de persuasion, suppose constamment le concours de la communauté et, tout particulièrement, l'accord avec les presbytres et les diacres. Il convient, écrit Ignace aux chrétiens de Tralles, que chacun de vous individuellement encourage[2] l'évêque en l'honneur du Père, de Jésus-Christ et des apôtres, et ce devoir incombe par excellence aux presbytres (ch. XII). Le collège des presbytres doit être pour l'évêque ce que les apôtres ont été pour Jésus-Christ, le sanhédrin de Dieu[3]. Pour être digne de son nom et de la mission que Dieu lui confie, il doit s'accorder avec l'évêque comme les cordes sur une guitare, tandis que la communauté tout entière, semblable à un chœur auquel Dieu a donné le ton, chante à l'unisson[4]. Ignace n'envisage pas une seule fois l'hypothèse d'un conflit entre les presbytres et l'évêque; être soumis à l'un, c'est par le fait même être soumis aux autres. Le presbytère — cette expression revient souvent dans nos Épîtres[5] — est appelé τὸ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου[6] dans un passage caractéristique : « Le Seigneur, y est-il dit, pardonne aux dissidents qui se repentent, si leur pénitence les ramène à l'unité de Dieu et au sanhédrin de

1) L'existence des agapes dans les communautés auxquelles s'adresse Ignace est une nouvelle preuve de l'antiquité des épîtres.

2) Ἀναψύχειν = soutenir le courage, prêter son concours.

3) *Ép. aux Phil.*, V; *Trall.*, II, III; *Magn.*, VI; *Smyrn.*, VIII.

4) *Ép. aux Éph.*, IV; cf. *Rom.*, II.

5) *Ép. aux Éph.*, II, IV, XX; *Magn.*, II, XIII; *Trall.*, II, VII, XIII; *Philad*, IV, V, VII; *Smyrn.*, VIII, XII. Dans les écrits du Nouveau Testament, le terme πρεσβυτήριον ne se trouve qu'une fois dans les Épîtres pastorales (I, *Tim.*, IV, 14).

6) *Ép. aux Phil.*, VIII. M. Lightfoot signale l'inscription de Philadelphie du *C. I. G.*, n° 3417 où il est fait mention d'un συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων civil.

l'évêque. Revenir à l'évêque ou revenir au collège des presbytres, c'est tout un, car c'est revenir à la communauté une et indivisible. Ailleurs (*Magn.*, XIII), les presbytres et les diacres sont comparés à la couronne bien tressée de l'évêque, parce qu'ils l'entourent dans les réunions.

L'association intime de l'évêque et des presbytres est donc un des éléments les plus importants de la situation ecclésiastique dépeinte par Ignace et la nature de leurs attributions respectives doit être telle que les conflits ne soient guère à craindre. Ce n'est pas que leurs fonctions soient nettement séparées. Les presbytres, en effet, doivent assister l'évêque, peuvent remplir ses fonctions religieuses [1]; dans certains cas, lorsque l'évêque est un jeune homme, comme à Magnésie, il y a même lieu de redouter qu'ils se substituent à lui [2]. Au point de vue religieux il n'y aurait là rien d'anormal; mais ce serait contraire au bon ordre de la communauté. Ignace félicite les presbytres de Magnésie d'éviter cette faute et d'avoir compris qu'il valait mieux entourer l'évêque de leur sagesse. Les presbytres sont le conseil de la communauté, les membres du comité directeur, pour employer une expression moderne; l'évêque est le pouvoir exécutif, l'administrateur. La puissance législative appartient à la communauté, spécialement à ses notables qui constituent le collège des presbytres, mais l'agent de cette puissance législative, son organe permanent, c'est l'évêque. On ne comprendra jamais rien à cette organisation primitive des communautés chrétiennes, si l'on ne consent pas à y voir, tout autre chose qu'un clergé, une simple administration d'association religieuse dont l'autorité est gouvernementale bien plus que sacerdotale [3].

1) *Ép. aux Trall.*, XII; *Smyrn.*, VIII.

2) *Ép. aux Magn.*, III : « Je sais que les saints presbytres ne prennent pas pour eux une charge qui paraît bien jeune » (οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν). Il ne s'agit pas ici de la nouveauté de l'institution épiscopale, comme l'ont voulu quelques interprètes; par une métonymie audacieuse, qui n'est pas extraordinaire chez un auteur aussi incorrect, il applique à la fonction la qualification qui convient en réalité au fonctionnaire. Cela ressort clairement de la phrase précédente : « Ne traitez pas avec désinvolture la jeunesse de votre évêque. » Voyez les notes de MM. Zahn et Lightfoot sur ce passage.

3) Je reviendrai avec plus de détails sur cette thèse dans l'*Histoire des origines*

Un conflit entre l'évêque et les presbytres ne peut pas se perpétuer, puisque l'évêque, en général, est seulement l'exécuteur des décisions qu'il a prises en commun avec les presbytres. En se séparant d'eux, il tarit la source même de son autorité. Dans la situation ecclésiastique décrite par Ignace, on ne conçoit pas plus un évêque combattant son presbytre que l'on ne comprendrait de nos jours l'administrateur délégué d'une société agissant contrairement aux instructions de la société dont il tient ses pouvoirs et dont il n'est, à proprement parler, que l'agent, quoique ce soit lui qui intervienne personnellement dans les affaires de chaque jour et dont l'autorité apparaisse seule comme toujours présente et active.

Dans les églises auxquelles s'adresse Ignace, les fonctions épiscopales ou administratives sont confiées à un seul homme pour une durée illimitée; son mandat est à vie. On n'est pas autorisé à en conclure qu'il en ait été de même dans toute les parties de l'empire où le christianisme avait pénétré, encore moins que l'épiscopat à vie ait joui partout d'une autorité aussi étendue que celle réclamée par Ignace pour les évêques d'Asie Mineure. La nature des Épîtres ignatiennes nous permet d'affirmer que la réalité du pouvoir épiscopal, même en Syrie et en Asie Mineure, était bien différente des prétentions émises par l'auteur, quoique le gouvernement monarchique trouvât dans les habitudes séculaires de l'Orient un appui solide qui lui manquait ailleurs. On conçoit fort bien que les fonctions épiscopales fussent partagées dans certaines communautés entre plusieurs personnes ou que le conseil des presbytres se les partageât, ou bien encore qu'elles ne fussent conférées que pour un temps déterminé. Si l'on veut bien observer que, dans l'Épître aux Romains, Ignace ne fait pas même mention de l'évêque de Rome, que d'après l'Épître de Polycarpe aux Philippiens il n'y a pas d'évêque dans l'église de cette ville, si l'on compare ces données avec celles de la première Épître de Clément

de l'épiscopat que je me propose de publier ultérieurement. C'est surtout à M. *Edwin Hatch*, que l'on doit cette orientation féconde des recherches, dans son beau travail sur l'organisation des églises chrétiennes primitives (*The organisation of the early christian churches*, 1882).

aux Corinthiens qui atteste la pluralité des fonctionnaires épiscopaux dans la communauté de Corinthe et l'insubordination des fidèles, on aura quelque droit d'en conclure que dans la première partie du IIe siècle l'épiscopat monarchique n'existait pas encore dans les églises occidentales ou qu'il commençait à peine de s'y développer.

En Asie même, dans ces communautés grecques dont Ignace réclame, semble-t-il, une soumission aveugle à l'égard de leurs évêques, la souveraineté de la communauté est encore entière. Il adresse ses Épîtres aux fidèles, non pas aux évêques ou aux presbytres; même la lettre à Polycarpe, destinée à l'évêque de Smyrne en personne, se transforme, à partir du chapitre VI, en une missive à l'adresse de tous les chrétiens de cette ville. Les frères qui viennent saluer le prisonnier d'Antioche à son passage par Smyrne, sont délégués par leurs communautés respectives, de telle sorte qu'Ignace s'adresse en leurs personnes à tous les fidèles qu'ils représentent [1]. Le délégué qu'Ignace prie les Smyrniens d'envoyer à Antioche pour féliciter cette église du rétablissement de la paix, devra être élu par l'assemblée des fidèles [2]. Et ce sera l'évêque, en sa qualité d'administrateur chargé du pouvoir exécutif, qui enverra le délégué à destination [3].

Il y a dans l'Épître aux Éphésiens (ch. III) un passage qui semble attester, contrairement à nos conclusions, l'universalité d'un épiscopat uniforme, à l'époque où cette lettre a été composée : « Jésus-Christ, y est-il dit, le principe indispensable de notre vie [4], est la pensée exprimée [5] de Dieu et, de même, les évêques établis selon les limites sont dans la pensée de Jésus-Christ (Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρος ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν).

1) *Ép. aux Éph.*, I, II; *Magn.*, II, VI; *Trall.*, I.

2) Συμβούλιον ἀγαγεῖν καὶ χειροτονῆσαί τινα (*Ép. à Pol.*, VII).

3) Voyez l'Épître de Polycarpe aux Philippiens, chapitre XIII : εἴτε ἐγὼ εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα.

4) Ἀδιάκριτον, comme le dit fort bien M. Zahn (*l. c.*) « id vocatur quod separari nequit ab eo quocum conjunctum est ».

5) Γνώμη est synonyme du λόγος προφορικὸς de la philosophie judéo-alexandrine, c'est la pensée de Dieu « exprimée », notamment la volonté de Dieu « manifestée ».

Ce passage est obscur. M. Zahn a proposé de lire τὰ ποίμνια ou κατὰ τὸν πατέρα, mais cette substitution pour οἱ κατὰ τὰ πέρατα est une conjecture qui n'a pour elle que la difficulté de comprendre le texte sur lequel les manuscrits et les versions les plus anciennes sont d'accord. La pensée générale de l'auteur cependant n'est pas malaisée à saisir; c'est, sous une nouvelle forme, la même idée qu'il répète à chaque instant, le même raisonnement typologique déjà signalé : de même que Jésus-Christ est la manifestation de la vérité divine, de même les évêques sont la manifestation de la véritée apportée par le Christ. La bizarrerie de la forme, l'emploi anormal de l'expression κατὰ τὰ πέρατα, sans désigner de quelles limites ou de quelles parties extrêmes il s'agit, ne devraient plus étonner des lecteurs familiarisés avec le style extraordinaire d'Ignace. Le sens ne peut être que celui-ci : Si la manifestation de la pensée divine est unique et universelle en Jésus-Christ, la manifestation de la pensée du Christ se fait par un grand nombre d'évêques, ayant été établis chacun dans certaines limites. En d'autres termes, si l'autorité du Christ est universelle, celle des évêques est locale. Le terme τὰ πέρατα ne désigne pas seulement les extrémités du monde, mais aussi, au sens absolu, les limites, les fins. L'expression κατὰ τὰ πέρατα ne peut, d'ailleurs, pas être assimilée à μεχρὶ τῶν περάτων que l'auteur, même le plus incorrect, aurait dû écrire, s'il avait voulu dire qu'il y avait des évêques jusqu'aux extrémités de la terre. Bien loin de voir dans ce passage une déclaration en faveur de l'universalité de l'épiscopat — déclaration à laquelle nous n'accorderions, d'ailleurs, pas grande valeur dans la bouche d'un homme à tel point coutumier d'hyperboles, — nous ne pouvons y trouver que l'affirmation du caractère local de l'autorité épiscopale.

Il est impossible, du reste, de contester que l'épiscopat, tel que les Épîtres d'Ignace le représentent, est une fonction essentiellement locale et dont l'autorité est limitée à la communauté même où elle s'exerce. Nulle part Ignace ne se prévaut de son titre d'évêque d'Antioche pour donner plus d'autorité à ses enseignements. Au contraire, il affecte de se présenter comme un avorton. Sa grandeur, son autorité dérivent des souffrances qu'il endure

pour Christ. On ne voit pas davantage une trace quelconque de réunions où les évêques se concertent, comme il y en aura dès la seconde moitié du IIe siècle. L'évêque, tel que le dépeint la correspondance d'Ignace, non seulement n'a pas encore de caractère sacerdotal, mais il n'a pas davantage le caractère catholique.

D'où vient son autorité? De la nécessité même qui impose aux communautés, tiraillées en sens divers, une direction centrale vigoureuse, sous peine de se perdre par désagrégation. On ne saurait trop insister sur ce trait si curieux de la littérature ignatienne et qui suffirait, à lui seul, à en démontrer la haute antiquité : l'absence complète de toute allusion à l'institution apostolique de l'épiscopat et de toute justification du pouvoir épiscopal par le principe de la succession apostolique. Voilà une série de lettres qui se distinguent surtout par l'ardeur avec laquelle leur auteur plaide la cause de l'épiscopat, réclame une soumission absolue des fidèles envers leurs évêques : et les deux arguments principaux, les deux colonnes sur lesquelles repose dès l'origine la notion même de l'épiscopat catholique n'y figurent pas! L'institution apostolique de l'épiscopat, cependant, figure déjà dans les Épîtres pastorales et le principe de la succession apostolique est déjà énoncé tout au long dans la première Épître de Clément de Rome.

Ici encore Ignace nous apparaît comme l'un des plus fidèles représentants de la tradition paulinienne. Pour lui, les diverses communautés sont des personnes autonomes; l'unité catholique est encore toute mystique. C'est l'unité concrète de chaque communauté qu'il lui importe de sauvegarder, mais sans altérer son autonomie. Il ne nous fournit pas de renseignements sur le mode d'élection de l'évêque dans chaque église; mais il n'y a d'autre justification de son autorité que la désignation même dont il a été l'objet pour ces fonctions, c'est-à-dire le choix même de la communauté. Comment s'exerçait ce choix? Nous n'en savons rien. Mais il est certain que l'évêque n'était pas tiré au sort, comme cela se pratiquait parfois dans les associations grecques pour la désignation de certains dignitaires, et que l'épiscopat

n'était pas davantage une fonction héréditaire de père en fils. Donc il y avait choix. Était-ce le suffrage universel qui décidait? Étaient-ce les presbytres qui choisissaient? Ou bien le conseil des anciens soumettait-il à une sorte de referendum populaire le personnage sur lequel se portaient ses préférences? L'élection se faisait-elle par acclamation? Autant de questions que les Lettres d'Ignace laissent sans réponse. Il est probable que dans ces communautés encore restreintes le nombre des fidèles susceptibles de remplir des fonctions aussi délicates et aussi absorbantes n'était pas très considérable. A Magnésie, on a choisi un jeune homme, Damas. A Philadelphie, l'évêque doit sa nomination, non pas à ses propres démarches ni aux brigues de ses partisans; ce n'est pas son ambition qui l'a mis en évidence, mais sa charité chrétienne [1]. Il y avait donc des brigues pour obtenir l'épiscopat. Dans ce milieu du christianisme primitif, où toute décision de la communauté était considérée comme une inspiration du Saint-Esprit, dès l'élection faite, l'élu devait bénéficier de l'autorité que lui conférait cette désignation divine. Il devenait *ipso facto* l'homme de Dieu; il était dès lors le représentant du Christ, comme le Christ était la révélation de Dieu. Nous avons déjà vu les raisonnements typologiques auxquels se complaît Ignace en pareille matière.

Telle est la conception de l'épiscopat, qu'une analyse minutieuse dégage de l'ensemble de la littérature ignatienne authentique. Telle est la situation des communautés chrétiennes de l'Asie grecque auxquelles nos Épîtres sont adressées. Y a-t-il, soit dans cette situation ecclésiastique, soit dans cette conception de la mission des évêques, quelque chose qui paraisse inconciliable avec ce que nous savons, d'autre part, sur l'état de la chrétienté au premier quart du IIe siècle? Je ne le pense pas et je ne m'explique pas très bien que l'on ait pu être si fort choqué du caractère sacerdotal et catholique des écrits ignatiens. J'ai beau l'y chercher; je

1) *Ép. aux Magn.*, III; *Phil.*, I.

ne l'y trouve pas. Les Épîtres d'Ignace sont épiscopalistes ; elles ne sont ni sacerdotales, ni catholiques ; elles ne renferment rien qui ne puisse se justifier au point de vue des Épîtres pastorales ou de la lettre de Clément Romain aux Corinthiens. Cette dernière, quoiqu'elle ne plaide pas la cause de l'épiscopat monarchique, me semble beaucoup plus pénétrée que les écrits ignatiens de l'esprit catholique, avec ses nombreux appels au sacerdotalisme juif, avec sa thèse de la succession apostolique et de la tradition érigée en règle souveraine [1].

C'est la situation troublée des communautés grecques d'Asie qui a provoqué de la part d'Ignace ses vigoureuses déclarations anti-docètes et son ardent appel à l'union, par la soumission à l'évêque en qui se personnifie l'unité de chaque église, parce qu'il représente son administration régulière. On se méprend sur la signification et la portée de ses paroles, quand on perd de vue les circonstances qui les ont inspirées et le caractère du personnage qui les a écrites. Ce sont des exhortations destinées à hâter l'avènement d'un état de choses meilleur que celui qui existe ; ce n'est pas une description de l'état réel. Si l'autorité des évêques dans les communautés avait été réellement aussi bien établie que le demande Ignace, il n'aurait eu aucune raison d'insister avec autant d'énergie sur l'obligation d'une déférence respectueuse envers eux. Les appels lancés sur un pareil ton sont en général adressés à des gens auprès desquels la cause que l'on défend est gravement compromise. On serait aussi mal fondé à en conclure que le pouvoir épiscopal avait déjà toute l'étendue que réclame pour lui le martyr Ignace, qu'à déduire de l'appel d'un meneur de parti révolutionnaire à la discipline que celle-ci soit véritablement observée avec autant de rigueur par ses partisans.

De plus ses exhortations elles-mêmes sont empreintes de cette exagération qui caractérise toutes ses pensées et tous ses sentiments. Qu'il parle de ses gardes ou de ses adversaires docètes, du désir qu'il éprouve de mourir martyr ou de la satisfaction que lui causent les délégués dont il reçoit la visite, Ignace est partout et

1. Voir I, *Clément* (éd. de Gebhardt et Harnack) IV, 2 ; VIII, 1 ; IX, 4 ; XXVI, 1 ; XL ; LX, 17 ; LXI, 3 ; LXIV ; — XLII ; XLIV, 2 ; — VII, 2, etc.

toujours l'hyperbole faite homme. Ce n'est pas de lui qu'il faut attendre une appréciation calme et modérée de la situation ,ni des conseils dictés par un esprit pondéré. C'est un autoritaire agité, dont le bagage intellectuel paraît avoir été assez mince, mais qui s'attache avec d'autant plus d'ardeur aux quelques idées dans lesquelles se résume sa sagesse. C'est un homme de foi exaltée qui marche au martyre, et auquel on ne saurait demander d'envisager les choses avec le calme d'un philosophe ou d'un homme d'État.

Pour apprécier à sa véritable valeur le témoignage que les Épîtres d'Ignace fournissent à l'histoire des origines de l'épiscopat, il convient donc de se rappeler qu'elles nous dépeignent l'idéal ecclésiastique de leur auteur, non la réalité ecclésiastique de leur temps, et que l'expression même de cet idéal est constamment forcée. Avant de s'en servir il faut le remettre au ton normal et dégager les éléments de réalité qu'il renferme. Alors sa valeur est grande et le cachet de haute antiquité qu'il porte ressort avec une parfaite netteté.

JEAN RÉVILLE.

DE L'INTRODUCTION DU CHRISTIANISME

CHEZ LES TRIBUS TURQUES DE LA HAUTE-ASIE A PROPOS DES INSCRIPTIONS DE SEMIRJETSCHIE, PAR MM. CHWOLSON ET RADLOFF

Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, VIIe série t. XXXVII, n° 8 : *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. Chwolson. Nebst einer Beilage über das türkische Sprachmaterial dieser Grabinschriften, vom Akademiker Dr W. Radloff, und drei phototypischen Tafeln und einer ebensolchen von Prof. Dr Julius Euting ausgearbeiteten Schrifttafel (lu le 8 mars 1888), Saint-Pétersbourg, 1890.

Le présent ouvrage contient le texte, la traduction et l'explication de 206 inscriptions funéraires syro-nestoriennes, découvertes dans le territoire de Sémirjetschie, dans la Russie asiatique, limitrophe de la Chine. Un certain nombre d'entre elles, bien qu'écrites en caractères syriaques, sont rédigées en langue turque orientale. Quelques autres contiennent des mots turcs isolés, parfois même des phrases entières. Les copies ont été faites sur des photographies ou sur les pierres originales.

M. D. Chwolson a déjà publié en 1886 un mémoire académique sur 22 de ces inscriptions. Elles reparaissent rectifiées et corrigées dans l'ouvrage actuel. La partie turque de ce texte a été confiée à un savant fort compétent de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, M. W. Radloff, et les meilleurs sémitisants, entre autres M. Th. Nöldeke, ont été consultés dans les cas

difficiles; enfin M. G. Euting y a joint une table contenant les divers alphabets araméens.

Les principales divisions de cet ouvrage sont au nombre de quatre. La première contient le récit de la découverte et du déchiffrement des inscriptions (p. 1-5). La deuxième présente la description de la forme extérieure et intérieure des originaux, la manière de dater d'après les années du cycle dyodécater usité chez les Chinois et les peuples turco-mongols, ainsi que les noms d'animaux par lesquels sont désignées les années de ce cycle chez ces derniers peuples. Les dates purement syriennes partent de l'ère des Séleucides. La numération est exprimée par les lettres syriaques et la plupart des textes prennent la direction verticale, direction devenue réglementaire dans les écritures mongole et mandchoue, et qui était également en usage chez les Syriens de Mésopotamie (p. 6-9). La troisième division s'occupe des textes eux-mêmes qui sont divisés en inscriptions datées, au nombre de 167 et en inscriptions non datées au nombre de 40 (p. 10-105). La quatrième division contient des observations générales sur ces inscriptions qui sont d'une importance capitale pour l'histoire de la propagation du christianisme dans ces régions lointaines de la Haute-Asie. Je crois donc nécessaire de les condenser ci-après, au profit des lecteurs, pour lesquels le progrès ou le recul des croyances religieuses chez les divers rameaux de la race humaine, sont l'objet de sérieuses études.

Dès environ 334, l'histoire mentionne le premier évêque de Merw, nommé Barsaba, qui est resté durant quinze ans sur son siège épiscopal. Un autre évêque du même endroit, nommé Isaac, est mentionné en 410. En 420, son évêché est érigé en siège métropolitain, ce qui prouve qu'il y avait un grand nombre de chrétiens. L'évêque de cette ville, Théodoros, qui vécut environ l'an 540, est l'auteur de plusieurs livres, et l'un de ses successeurs, Elias (vers 660), écrivit également beaucoup d'ouvrages, entre autres des commentaires sur divers livres de la Sainte-Écriture, ainsi qu'une histoire ecclésiastique très estimée. Des métropolites de Hérat et de Merw sont mentionnés jusqu'à l'an 1000, et un évêque de Serachs, encore en 1136. Selon

l'opinion de quelques-uns, les personnages nommés Achai (vers 411) et Schila (vers 503) auraient érigé des sièges métropolitains à Hérat, en Chine et à Samarcand ; d'autres attribuent l'érection de ces sièges au patriarche nestorien Çalibascha (environ de 714 à 728). Le patriarche Ischô-yahb III se plaint, dans une de ses lettres, que les chrétiens de Khorassan et de Merw ne se sont pas montrés persévérants dans leur religion à l'arrivée des Arabes. Un autre fait atteste aussi l'extension prise par le christianisme parmi les Turcs orientaux : les prisonniers turcs envoyés par Narsès à l'empereur Maurice, en 581, portaient sur leur front le signe de la croix qu'ils avaient emprunté à leurs compatriotes chrétiens. Le christianisme s'était aussi répandu dans les steppes des Kirghiz. Le patriarche nestorien Timothée (778-820) avait converti le Khakan des Turcs avec plusieurs princes. La grande et puissante tribu de Kéraït a été convertie au christianisme, vers 1007, par Ebed Jesu, le métropolite nestorien de Merw. Les rois chrétiens de cette tribu ont donné lieu à la fable du royaume du prêtre Jean. Après la destruction de ce puissant royaume par Tschingizkhan vers 1202, il existait encore dans ce pays des rois vassaux chrétiens, et plusieurs des princesses, qui ont été mariées avec Tschingizkhan et ses fils, professaient la religion chrétienne. Les missionnaires catholiques du XIIIe siècle mentionnent encore d'autres tribus turques, comme les Ouigour, les Mer Kit et les Naïman, demeurant vers le nord-est de Semirjetschie, jusqu'à la contrée du lac de Baïkal, qui ont été également converties au christianisme par les Nestoriens.

Il est à peu près certain que le christianisme possédait déjà un siège métropolitain en Chine au VIIIe ou même au Ve siècle. Après la chute de la dynastie Thang qui protégeait le christianisme, cette religion y a subi une grande catastrophe. Vers 987, d'après l'auteur du *Fihrist-el-Ulum*, les chrétiens ont été exterminés et leurs églises détruites.

Il n'est pas douteux que le christianisme a de nouveau pénétré en Chine à la suite de la conquête de ce pays par les Mongols. Les missionnaires catholiques trouvèrent, au XIIIe siècle, partout les Nestoriens très répandus dans la Tartarie, la Chine du nord

et surtout à Péking. Les chrétiens étaient aussi en grand nombre à Tangout, à Kashgar et à Newakat.

De toutes ces communautés chrétiennes il ne reste d'autres traces que les pierres tumulaires de Semirjetschie. Ces monuments sont d'une grande simplicité; la face de la pierre n'est pas même lissée; des croix en plusieurs formes y sont gravées ou seulement entaillées; l'écriture s'y dirige très souvent de haut en bas, habitude que l'on trouve aussi chez les Syriens. Les auteurs de ces inscriptions ont accepté une lettre de l'alphabet arabe pour exprimer les sons *k* et *g* dans les mots turcs. On voit par ces documents que les communautés chrétiennes de la Haute-Asie avaient des écoles pour l'instruction de la jeunesse qui se bornait probablement à la lecture de l'Écriture Sainte et à la récitation des prières. La connaissance de la langue syriaque n'a pas été poussée très loin; de là les nombreuses fautes que l'on trouve dans ces textes. La piété religieuse et la douceur relative des mœurs sociales sont attestées par certaines expressions de respect ou de tendresse pour les personnes défuntes. Beaucoup de ces pierres tombales portent la date de l'an 1338 ou 1339, avec la mention « mort de la peste ». M. Chwolson a démontré avec une grande vraisemblance que cette peste est identique avec la « mort noire » qui a sévi dans l'Asie occidentale et en Europe, dans les années 1347-1350. On sait, en effet, que ce fléau est venu de Chine en Europe où il n'est parvenu qu'après sept ou huit ans de voyage.

L'inscription n° 44 contient une notice historique que M. Chwolson ne croit pas pouvoir interpréter avec certitude. Cette inscription est consacrée à trois personnes différentes : le scolastique Sandajok, le garçon Pazagtekin et la jeune fille Mariani. Après l'énumération de ces noms se présente une phrase turque que M. Radloff traduit : ces trois sont morts dans le mahométisme. M. Chwolson se demande avec raison ce que peuvent signifier ces mots. D'une part, il est peu croyable que les mahométans du pays aient été assez tolérants pour permettre d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière chrétien et de graver la croix sur leurs pierres tombales. D'autre part il n'est pas plus vraisem-

blable que les chrétiens aient été assez indulgents pour accueillir les apostats dans leur cimetière et orner leurs tombeaux du signe de la croix. M. Chwolson est porté à croire qu'il s'agit de chrétiens convertis par violence, et que la communauté chrétienne pouvait accueillir après leur mort sans déroger à ses principes. Ç'aurait été un cas analogue à celui des Maranes, c'est-à-dire des juifs convertis par force au christianisme, envers lesquels la plupart des rabbins éclairés du XIVe siècle se sont montrés indulgents en les considérant comme de vrais juifs à cause de leur attachement intérieur au judaïsme. Ces chrétiens auraient aussi pu considérer l'apostasie forcée comme nulle et non avenue.

Les noms propres qui figurent dans ces inscriptions, sont tantôt d'origine syrienne, tantôt d'origine turque, tantôt des compositions de ces deux classes de noms. Parmi les premiers on relève quelques formes rares : *Hindu*, *Yalda*, *Miqolo*, pour Nicolas, *Meliha*. Le nom écrit *Mashut* me paraît être le nom arabe Mas'ud. Le nom de femme *Maifrah* rappelle, par son second élément, le nom de la mère de Schabur, mentionné dans le Talmud sous la forme de Ifra, et que les commentateurs interprètent par « beauté». Les noms propres d'origine turque ont été définitivement identifiés et interprétés par M. Radloff dont tout le monde connaît la haute compétence dans ces matières. Sur quelques points seulement, je demanderai la permission de lui soumettre des observations. La phrase 97, 3-4 : *Kün yash közi erimish*, traduite par lui : « an Tagen jung ist sein Auge geschmolzen », me paraît signifier plutôt : « Son œil jeune de jour a fondu ». Au 21, 5-6, les mots : *türkce yyl it erdi*, au lieu de « auf türkisch das Hunde-Jahr war » me paraissent devoir plutôt être traduits : « L'année turque était celle du chien ». Le mot *türkce* ne peut pas être ici un adverbe ; c'est un adjectif. De même *yyl it* ne peut pas signifier « Hunde-Jahr », il faudrait *it-yyl*. Le même cas se présente dans 28, 5-6 : *türkce*, *yyl iont erdi* « l'année turque était (celle du) cheval » au lieu de : « auf türkisch das Pferde-Jahr war es », et 34, 2, *türkce yyl tonguz erdi* « c'était l'année turque du porc »; enfin 48, 3, *türkce yyl ut erdi* « c'était l'année turque du taureau », au

lieu de : « türkisch das Stier-Jahr war es ». La modification la plus importante que je me permets de proposer au jugement de l'éminant turquisant, est relative à la phrase 44, 10, dont le contenu a suscité des difficultés psychologiques que M. Chwolson a si bien discutées sans pouvoir les résoudre d'une manière définitive ; c'est la phrase : *pu üceyü musurmanlykta öldi*, qui a été rendue en allemand par : « diese drei im Muhammedanismus sind gestorben », et qui ferait croire que les chrétiens de ce lieu ont permis d'enterrer dans leur cimetière trois apostats convertis à l'islamisme. L'impossibilité d'un tel événement me paraît absolue, d'autant plus que la pierre tombale porte le signe de la croix. Si, par impossible, les chrétiens avaient pu jamais admettre une telle idée, elle aurait été infailliblement repoussée en raison du fanatisme des musulmans qui, formant la majorité, n'auraient pas permis d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière d'infidèles.

Ces difficultés n'ont-elles pas leur cause déterminante dans la façon de comprendre le texte? Après réflexion, je pense en effet que la phrase citée précédemment doit être plutôt traduite : « Ces trois personnes ont été mises à mort par les musulmans » ; le terme *musurmanlyk* ne signifie pas seulement l'islamisme comme religion, mais la totalité des hommes qui le professent. Il en est de même, par exemple, du terme français « juiverie » qui exprime populairement à la fois le sens de « judaïsme » et celui de « juifs ». Le verbe simple « *öldi*, il est mort », est employé ici pour désigner une mort violente, au lieu de la forme plus précise *öldürildi*, « il a été tué ». Il s'agit donc de chrétiens fidèles qui ont été massacrés dans un soulèvement de musulmans fanatiques. Il est à supposer que ces massacres des chrétiens n'étaient ni fortuits, ni isolés, mais qu'ils étaient accomplis systématiquement dans la majorité des communautés chrétiennes et qu'ils étaient précisément la conséquence de la mortalité pestilentielle qui dominait alors dans la contrée. Les musulmans ont probablement attribué l'extension de cette maladie aux méfaits des infidèles chrétiens et se sont rués sur eux avec l'espoir de faire cesser le fléau. Il y aurait là un curieux rapprochement à faire avec la conduite analogue des chrétiens

d'Europe, qui, à la même époque, excités par les mêmes préjugés, ont traité les Israélites comme les Turcs traitaient les chrétiens de la Haute-Asie. Le fanatisme et la superstition sont de toutes les races et produisent partout les mêmes effets déplorables.

Si je ne me trompe, ces exterminations à grande échelle ont été le point de départ de la décadence du christianisme dans ces contrées, et, quand d'autres persécutions sont venues s'y ajouter de temps à autre, le nombre des fidèles ne cessa de diminuer en sorte que le christianisme y mourut d'inanition morale plutôt que de violences préméditées.

Je ne veux pas quitter ces documents si intéressants de la propagation du christianisme chez les tribus turques, sans revenir sur une conjecture qui m'a été suggérée dès le début par le premier mémoire de M. Chwolson sur quelques-unes de ces inscriptions ; je veux parler des noms d'animaux que les Turcs attribuent aux douze années du cycle. L'usage même du cycle de douze ans a, sans aucun doute, été emprunté par les Turcs aux Chinois, chez lesquels on le trouve depuis les époques les plus reculées. Mais les années du cycle chinois ne portent pas de noms d'animaux; elles sont simplement désignées par des caractères particuliers qui ne paraissent pas exprimer des idées déterminées. On ne peut pas non plus supposer que les Turcs aient emprunté ces noms à quelque autre peuple civilisé de l'empire chinois, puisque l'usage de ces noms fait défaut dans toute cette vaste région, et les populations mongoles et mandchoues chez lesquelles il se trouve aujourd'hui l'ont, sans aucun doute, emprunté aux tribus turques. Il serait donc utile de savoir, si la chose est possible, par qui et à quelle occasion cet usage bizarre a pu s'introduire dans la chronologie turque. Les animaux choisis à cet effet ne manquent pas non plus de présenter de notables singularités. On sait qu'ils se succèdent dans l'ordre suivant : le rat, le taureau, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, le mouton, le singe, le coq ou la poule, le chien, le cochon. Onze de ces animaux sont exprimés par des mots turcs d'usage commun; le dragon porte, au contraire, un nom d'origine chinoise, savoir *Loo*, en chinois *Long*. Ce fait amène à penser qu'au moment où ce calendrier a été in-

troduit chez les Turcs, ceux-ci se trouvaient sous l'influence immédiate de la Chine. D'autre part, la présence du singe dans cette momenclature a quelque chose de surprenant, car ce bimane anthropoïde ne semble pas habiter les régions froides occupées par les populations de race turque. Le lièvre et le coq, eux-mêmes, sont difficilement indigènes dans ces contrées. N'avons-nous pas là un indice assez remarquable que les inventeurs de la nomenclature venaient de pays plus méridionaux, où ces animaux font partie de la faune ordinaire? En cas de réponse affirmative, il serait possible d'aller plus loin et de supposer que les inventeurs de cette nomenclature sont venus de quelque partie de l'Asie inférieure et se sont établis parmi les Turcs dans un but quelconque. Ces diverses réflexions tendraient à cette conclusion que c'étaient précisément des missionnaires chrétiens, poussés par leur zèle de faire des prosélytes pour le christianisme, qui en auraient été les auteurs.

Diverses raisons semblent favoriser cette conjecture. Le christianisme primitif semble avoir eu deux foyers principaux pour la propagation de la nouvelle foi : l'Égypte et la Syrie. L'activité des missionnaires syriens, surtout des Nestoriens dans la Haute-Asie, n'a plus besoin d'être démontrée. Les nombreux sièges épiscopaux de l'Extrême-Orient ont été fondés et occupés par des prêtres nestoriens, et nos inscriptions elles-mêmes y ajoutent un nouveau témoignage. L'activité des missionnaires égyptiens pour la conversion de l'Asie est beaucoup moins connue, mais elle n'en est pas moins certaine. Naturellement, ces missionnaires égyptiens n'ont pu arriver à leur destination qu'après avoir séjourné en Syrie, et en acceptant les missionnaires syriens comme associés. On comprend ainsi combien l'élément égyptien était presque absorbé par l'élément syrien. Il n'en reste pas moins quelques traces certaines de leur passage. Je crois qu'on n'a pas assez relevé, jusqu'à présent, que la conversion des Arméniens et des Géorgiens est due principalement au zèle des missionnaires égyptiens.

La preuve de ce fait réside dans la présence de cinq lettres coptes à peine modifiées dans l'alphabet arménien, dont l'invention est

communément attribuée à un indigène du nom de Miesrob. Cet élément égyptien indéniable n'a pu être introduit en Arménie que par des missionnaires qui écrivaient et comprenaient le copte. Maintenant faut-il supposer que l'Arménie formait la dernière limite à laquelle se sont arrêtés ces hommes énergiques poussés par la parole du Maître divin à proclamer l'Évangile chez tous les peuples du monde? Cela est bien invraisemblable. Ayant terminé leur tâche en Arménie, ces travailleurs infatigables ont dû avancer aussi loin qu'il leur était possible de le faire. S'il en est ainsi, il y aura beaucoup de chance pour que ces noms d'animaux aient été introduits par les missionnaires coptes.

Voici un argument qui paraît appuyer cette hypothèse. On connaît le grand rôle que jouent les animaux dans les bestiaires chrétiens, tantôt comme compagnons des apôtres ou des saints, tantôt comme personnifications de ceux-ci, tantôt comme des symboles moraux. C'est surtout vers le commencement du moyen âge que la symbolisation des animaux pour représenter les apôtres et les autres grands personnages de l'Église primitive a pris une grande extension dans le christianisme occidental. Il ne me paraît pas douteux que cette personnification zoomorphique a eu son foyer principal, et peut-être unique, dans l'Église d'Égypte. En effet, le paganisme égyptien représentait ses dieux aussi souvent que possible sous des formes animales. Certaines espèces d'animaux, comme le bœuf, le chat, le crocodile, l'ibis et d'autres encore étaient nourris et conservés dans des temples spéciaux, et leurs cadavres étaient embaumés avec soin et enterrés dans des lieux sacrés. En un mot, les Égyptiens considéraient les animaux, surtout certaines espèces, comme les manifestations les plus dignes de leurs divinités. On s'imagine difficilement que cette croyance, qui a fait le trait le plus caractéristique de la religion des Égyptiens pendant des milliers d'années, ait pu disparaître entièrement par l'introduction du christianisme ; il est probable qu'elle s'est seulement transformée et accommodée à la nouvelle foi. Les anciennes divinités animales sont devenues les symboles des apôtres et des martyrs, et ont été proposées par des missionnaires à l'adoration des fidèles. Qu'y aurait-il d'éton-

nant à ce que les missionnaires coptes, établis dans les premiers siècles de l'ère chrétienne au milieu de tribus turques avec l'intention de les convertir, aient communiqué à leurs néophytes douze noms d'animaux comme représentant les douze apôtres de la religion chrétienne. L'application faite de ces noms aux années du cycle était un moyen aussi simple qu'efficace pour implanter leurs idées symboliques dans le cœur du peuple qu'ils voulaient attirer à leur religion. C'était une sorte de catéchisme illustré, dont les images font plus d'effet sur des esprits simples et naïfs que l'instruction dogmatique qu'ils sont incapables de comprendre. Cette façon d'envisager l'origine des noms d'animaux attribués aux années du cycle turc m'a été suggérée pendant la lecture du premier mémoire de M. Chwolson. Mais, avant de la mettre par écrit, je me suis adressé au regretté Pavet de Courteille, professeur de turc oriental au Collège de France, et je lui ai soumis les raisons qui m'ont fait soupçonner dans ces noms les premières traces de l'activité des missionnaires chrétiens parmi les Turcs. Contrairement à mes appréhensions, M. Pavet de Courteille m'a déclaré que l'origine étrangère de ces noms lui semblait probable, mais que, si la source chrétienne ne lui paraissait pas tout à fait invraisemblable, il n'y avait pas encore assez de preuves pour l'établir d'une manière suffisante. Ce conseil n'a pas été perdu pour moi, et je n'ai pas cessé de faire des recherches dans cette direction afin de découvrir quelques autres indices qui puissent mettre sur pied mon hypothèse.

Mon hésitation a pris fin à la lecture du présent ouvrage de M. Chwolson, surtout après m'être assuré par une communication épistolaire de M. le professeur Radloff que rien n'a été publié jusqu'à présent sur l'origine et la date de l'usage de ces noms d'animaux chez les Turcs ; et je crois avoir réussi à découvrir quelques nouveaux indices en faveur de mon sentiment.

J'ai dit plus haut que la présence du lièvre, du singe et du coq semble trahir une provenance occidentale. En étudiant les noms turcs qui les désignent, je n'ai pas été peu surpris de voir qu'ils sont loin d'être des termes turcs originaux, mais des mots étrangers. Ainsi, les noms du coq ou de la poule, qu'on trouve

sous les variantes suivantes : *tagaku* (inscription), *taguk* (Biruni), *dakuk* (Ulug-bek), rappellent, à ne pas s'y tromper, l'arabe *degaga*, *degagat*, « coq, poule », correspondant à la forme talmudique et syriaque *zagta*. La même origine syrienne paraît aussi devoir être attribuée au nom du lièvre qui se présente sous les formes, *tapishkan*, (inscription), *tafshkhan* (Biruni), *tawshkan* (Ulug-bek). Si l'on retire la syllable finale *kan* qui est un suffixe de dérivation, il reste l'élément *tafsh*, qui se superpose presque au nom araméen du lapin *tafza*; la légère différence de la sifflante est insignifiante quand il s'agit de mots étrangers; quant à celle concernant le lièvre et le lapin, elle ne me paraît pas non plus présenter un obstacle insurmontable. Les deux rongeurs si apparentés pouvaient primitivement être désignés par le même nom, sauf à être distingués par quelques adjectifs, comme grand, petit, etc. Mais le nom le plus curieux est celui du singe, qui s'écrit *petshin* (inscription), *bidjin* (Biruni) et *pitshin* (Ulug-bek). Comme ce nom n'a aucune étymologie satisfaisante dans les langues turques, il nous conduit pour ainsi dire forcément à la chercher dans une langue occidentale ; et en effet on ne tarde pas à le retrouver presque sans aucun changement dans le nom copte du singe *pi-en*, ou plutôt, *Pi-e-jen*, dont le *j*, primitivement un *i* consonne, est prononcé *dj* ou *tsh*. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que le *Pi* initial constituant l'article copte, donne à ce mot un cachet égyptien manifeste.

Le fait que nous venons d'établir concourt à prouver que la première propagation du christianisme parmi les tribus turques de l'Asie centrale a été effectuée par une association de moines égyptiens et de moines syriens. Les premiers ont dû, faute de nouveaux contingents de l'Égypte, s'effacer bientôt devant les moines d'origine syrienne qui recevaient de temps en temps d'importants renforts de leur patrie. Mais si les missionnaires égyptiens n'ont pas tardé à être absorbés par ceux de l'église nestorienne, ils n'ont pas disparu sans laisser des traces reconnaissables de leur activité initiatrice. Je crois distinguer ces vestiges dans quelques noms propres d'homme et de femme que les savants interprètes ont été obligés de laisser sans explication. C'est, en premier lieu,

le nom *Padji*, qui ne comporte aucune étymologie syriaque satisfaisante, bien que la racine *Pça* existe dans cette langue. Je crois y reconnaître le mot copte *pidje* « parole », « verbe », qui revient dans l'onomastique copte. En deuxième lieu, je crois pouvoir assigner la même origine au nom de femme qui figure dans quatre inscriptions différentes, savoir *Mâifra* ou *Maifra*. M. Chwolson a parfaitement reconnu que ce mot n'est ni d'origine turque ni d'origine syrienne ou araméenne. Il a aussi vu qu'il serait difficile de trouver dans la langue arabe une étymologie satisfaisante de ce nom de femme qui n'est d'ailleurs pas usité chez les Arabes. L'observation de M. Chwolson est des plus justes; ni le turc, ni l'araméen, ni l'arabe, ne peuvent expliquer ce problème, le mot *Maifra* étant incontestablement d'origine égyptienne. En Égypte, en effet, les noms des femmes *maifre* sont des plus fréquents et se rencontrent à toutes les époques. Ce composé signifie « aimant le dieu soleil », *mai-phre*. Les Grecs l'ont rendu, si mon souvenir est exact, par Μηφρες. Il peut être également un nom d'homme et un nom de femme. En troisième et dernier lieu, je crois pouvoir citer un autre nom d'homme de forme égyptienne indéniable qui a été classé jusqu'à présent dans les noms propres turcs, savoir *Shiramun*, qui est le nom égyptien si connu, et si souvent grécisé sous la forme de Cheremon et signifiant « enfant du dieu Amon », composé de *cher*, plus moderne *sher* « enfant » et du nom divin *Amon*. Comme ce nom n'est pas usité chez les Syriens il n'a pu être introduit que par des moines égyptiens. Il faudra probablement y ajouter encore le nom *Nutar* qui figure au nº 417 et qui, si la lecture en était certaine, donnerait simplement le mot égyptien *nuter* « dieu ».

Je prends maintenant la liberté de résumer la substance des arguments qui me paraissent favoriser l'idée que l'introduction des noms d'animaux pour les années du cycle turc est d'origine chrétienne et notamment d'origine alexandrino-égyptienne :

1° L'habitude de voir dans les animaux des symboles religieux, qui rattache la nomenclature turque aux bestiaires chrétiens, semble avoir eu l'Égypte pour foyer principal ;

2° Quelques-uns des animaux cycliques, surtout le singe, ne

paraissent pas avoir été originaires des pays turcs et doivent y être parvenus de l'étranger;

3° Les noms turcs qui désignent la poule et le lièvre sont d'origine araméenne et accusent, par là même, qu'ils ont été introduits par les Nestoriens;

4° Le nom turc du singe révèle une origine copte et par conséquent l'influence des moines égyptiens;

5° La présence des missionnaires égyptiens en Arménie est mise hors de doute par l'introduction de quatre lettres coptes dans l'alphabet arménien;

6° La conservation jusqu'à la dernière époque chez les chrétiens turcs de plusieurs noms propres d'origine incontestablement égyptienne atteste l'intervention de misisonnaires venus d'Égypte.

Comme on le voit, le Mémoire de M. le Dr Chwolson sur les inscriptions syriennes de *Semirjetschie*, non seulement nous donne les renseignements les plus authentiques sur l'extension du christianisme chez les tribus turques, mais il nous fournit, grâce à la collaboration éclairée de M. Radloff, les traits les plus caractéristiques du dialecte parlé par ces tribus. Et comme si ce double renseignement ne suffisait pas pour nous rendre reconnaissants envers les deux savants collaborateurs, leur travail commun a encore le mérite si précieux de nous ouvrir une voie absolument nouvelle qui nous permet de rechercher les traces d'une des églises les plus intéressantes du christianisme primitif dans l'œuvre de propagande de la foi chrétienne chez les tribus barbares de la Haute-Asie. Désormais les Nestoriens ne seront pas les seuls à réclamer la gloire de cette propagande civilisatrice. L'Église d'Alexandrie pourra aussi avoir une part dans cette œuvre glorieuse qui, si elle n'a pas définitivement abouti, si elle a dû céder devant l'invasion du bouddhisme, d'une part, de l'islamisme de l'autre, n'en aura pas moins une page d'or dans l'histoire religieuse.

J. Halévy.

ÉTUDES VÉDIQUES

L'HYMNE III, 1 DU RIG-VÉDA

Le volume des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner dont j'ai déjà eu l'occasion de parler ici même[1], contient aux pages 157-170 la traduction suivie d'éclaircissements exégétiques et philologiques par ce dernier, de l'hymne 1 du troisième maṇḍala du *Rig-Véda*. Cet hymne se compose de vingt-trois vers ou strophes dans le mètre triṣṭubh, c'est-à-dire de onze syllabes à chacun des quatre padas dont le vers est formé. Le vers premier et le premier hémistiche du vers second sont, d'après le traducteur, consacrés à une sorte d'exorde dont le but est de gagner la bienveillance du dieu Agni auquel l'hymne s'adresse. La suite, jusqu'au vers 14 inclusivement, forme, toujours d'après M. Geldner, une partie mythique et spéculative qui concerne la naissance du dieu.

Me trompé-je? Mais rien, ou à peu près rien, n'est mythique, ni mystique, — si je puis interpréter ainsi le mot spéculatif dont se sert M. Geldner, — dans aucune des parties de l'hymne en question. C'est ce que je voudrais essayer de faire voir en reprenant la traduction raisonnée de la série des vers, y compris ceux de l'exorde (1-14), qui peuvent prêter matière à controverse à cet égard.

La démonstration que j'entends fournir par là me paraît de grande portée. Si elle est concluante, et je crois qu'elle l'est, elle peut servir de base à une méthode d'interprétation de beaucoup de parties du *Rig-Véda* dont la certitude égalerait la clarté. La question se pose ainsi : abstraction faite des développements légendaires et réellement mythiques qui concernent les dieux et les

1) Voir le no de la *Revue* de mai-juin 1890, p. 305 et suiv.

démons d'origine solaire et atmosphérique, tous les détails du *Rig-Véda* qui s'appliquent aux divinités du sacrifice et au sacrifice lui-même, ne sont-ils pas d'ordre essentiellement réel et prochain? Ne rappellent-ils pas les observations de chaque jour, la constatation matérielle de ce qui se passe sous les yeux et par l'office des prêtres dans la célébration des rites consacrés? Ne forment-ils pas, en un mot, des descriptions d'après les faits visibles et tangibles des actes liturgiques proprement dits?

Si l'on répond par l'affirmative, et, pour ma part, je n'hésite pas à le faire, on a là la matière des parties purement ritualistes et pratiques des hymnes, — le reste étant, je le répète, surtout mythologique et, dans une certaine mesure, spéculatif ou mystique.

Des prêtres qui allument le feu sur l'autel, qui l'entretiennent avec des libations inflammables et qui accompagnent leurs exercices de prières aux divinités célestes, telle est la scène dont la peinture forme indéfiniment le sujet de ces prières, en tant qu'elles concernent les instruments du sacrifice, — le feu et l'oblation, — élevés à la dignité de dieux, par suite de l'efficacité attribuée à leur action sur les dieux primitifs et célestes en vue desquels les prêtres les emploient.

Mais comment féconder une matière naturellement si pauvre? Comment tirer à des milliers d'exemplaires, qui ne soient pas en quelque sorte les clichés d'une même formule, la description du sacrifice? C'est pour résoudre cette difficulté que la rhétorique est intervenue et qu'elle a rempli son rôle de tous les temps en variant à l'infini, par des artifices d'expression, le tableau d'une chose uniforme.

Les moyens de la rhétorique védique, si bizarres à première vue, sont au fond les mêmes que ceux de la rhétorique classique : elle amplifie et diversifie une matière donnée à l'aide de la comparaison, de l'antithèse et du paradoxe, lequel n'est, lui-même, qu'une forme de l'antithèse. Tout se ramène ainsi à un double procédé, et la rhétorique de l'époque classique se prêterait facilement elle-même à une pareille simplification : la mise en relief de l'objet qu'il s'agit de représenter ou de définir au moyen de ce

qui lui est analogue et de ce qui s'en distingue, par les ressemblances et par les contrastes, — en un mot et selon la formule consacrée, — par les genres prochains et les différences spécifiques. En dernière analyse, cette rhétorique, comme toute rhétorique, se confond avec la logique.

Voilà pour les développements, les miroitements et aussi les combinaisons de la pensée, car souvent les deux méthodes, — similitudes et oppositions, — se marient entre elles pour multiplier leurs effets. Mais ces développements et ces enchaînements s'enrichissent et se compliquent encore de ceux qu'y ajoutent les excroissances d'origine purement verbale, ou les figures de mots. C'est ainsi, souvent, que l'idée dévie au gré d'une expression attirée par l'assonance, qu'elle se prolonge et donne en quelque sorte de nouvelles pousses greffées sur un adjectif pris substantivement, ou qu'elle bifurque en suivant tout à la fois les différentes nuances significatives d'un même vocable. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer les étranges alliances qu'ont contractées, non seulement les pensées avec les pensées et les mots avec les mots, mais encore les mots avec les pensées, dans le style du *Rig-Véda*; c'est aussi ce qu'il s'agit d'avoir toujours présent à l'esprit, pour délier les nœuds qui les resserrent et dévider les fils qui les entrelacent.

Du moins, c'est en partant de la double hypothèse que les procédés de l'amplification védique sont essentiellement les mêmes que ceux de la littérature universelle, et que les poètes qui les ont employés se sont inspirés du concret, c'est-à-dire de ce qu'ils avaient sous les yeux, pour décrire le sacrifice, comme ils sont partis de l'abstrait, c'est-à-dire de la légende mythique, pour parler des dieux du ciel qu'ils n'avaient jamais vus (au lieu d'imaginer je ne sais quelles conceptions abstruses sur l'origine et les rapports d'Agni et de Soma, dont ils ne donnent d'ailleurs jamais la formule expresse), que j'ai abouti aux explications dont l'occasion m'a été fournie par l'hymne précité et qu'il suffira, je l'espère, de comparer avec celles de M. Geldner pour décider de quel côté sont les vraisemblances, sinon la vérité.

Ce savant, dont je ne saurais d'ailleurs que louer les aptitudes

philologiques, car au point de vue grammatical son interprétation ne soulève aucune critique grave, attribue aux rishis des spéculations sur l'origine céleste du feu du sacrifice et des liqueurs libatoires qu'ils n'ont certainement pas eu pour objet d'exposer dans notre hymne.

A cet égard, il est vrai, il a suivi Bergaigne, qui a commis une erreur capitale, à mon avis, en faisant reposer la conception du sacrifice et de tout ce qui en dépend, sur une base mystique. Les hommes, d'après lui, auraient voulu reproduire par cette cérémonie celle qu'accomplissent les dieux eux-mêmes chaque matin pour reconquérir la lumière du jour. La discussion de cette théorie m'entraînerait beaucoup trop loin, et j'espère pouvoir la reprendre dans une autre occasion. Qu'il me suffise pour le moment de dire qu'il me paraît infiniment plus probable que l'idée première du sacrifice est simplement celle d'un marché ou d'un échange des hommes avec les dieux, c'est-à-dire avec des êtres imaginaires que, pour des raisons dont je réserve également l'exposé, les hommes s'étaient habitués à considérer comme très puissants, sinon comme tout-puissants : on leur offrait des libations dont on les supposait avides par l'intermédiaire du feu, et l'on attendait d'eux en retour les faveurs dont ils disposaient. Une pareille théorie exclut, comme on le voit, l'idée de l'origine mythique ou mystique, — ici les deux points de vue se confondent, — d'Agni et de Soma. Qu'une fois l'un et l'autre divinisés en tant qu'agents des dieux auprès des hommes, conséquence de leur rôle primitif d'agent des hommes auprès des dieux, comme la prière l'a été aussi, et pour des motifs analogues, ils aient été comparés aux Célestes et que tout ce qui devait s'en suivre comme développement, étant donnés les moyens et les effets de la rhétorique védique, s'en soit suivi, je ne le contesterai pas. Mais ce que je conteste, c'est le prétendu fond météorologique et mythique d'où dériveraient les personnifications d'Agni et de Soma. Ce sont des dieux, mais des dieux secondaires, terrestres, et, pour ainsi dire, réels : ils viennent d'ici-bas et ne se sont mêlés à ceux d'en-haut que parce qu'ils montaient pour envoyer l'offrande des hommes, alors que ceux-ci descendaient pour la recevoir.

Mais si Bergaigne s'est trompé pour certaines vues d'ensemble, quelle justesse de coup d'œil en ce qui concerne les détails ! Combien de fécondes découvertes lui sont dues dans le champ de l'exégèse védique ! Combien il s'en est peu fallu qu'il ne découvrît la vérité, toutes les fois qu'il ne lui a pas été donné de l'atteindre ! J'ai déjà exprimé dans la *Revue* à quel point je partageais ses idées en ce qui regarde l'unité générale de la valeur significative d'un même mot. Plus je renouvelle l'expérience et plus je constate que les vocables védiques n'ont qu'une signification maîtresse à laquelle se rattachent toutes les nuances qu'elle peut présenter par voie de dérivation logique. Ce principe est la boussole la plus sûre dont on puisse se servir pour s'orienter à travers les difficultés qu'entraîne la détermination du sens du sanscrit des hymnes.

Même adhésion de ma part aux opinions de Bergaigne sur les traits caractéristiques de la rhétorique des rishis. Tout le travail d'interprétation auquel ces lignes servent de préface, fournit de nouvelles preuves, et des plus concluantes, en faveur de ses idées à cet égard. Il était donc, je le crois, absolument autorisé à terminer sa *Religion védique* par la déclaration suivante dont la chaleur presque juvénile, sous sa forme de boutade, montre bien la vivacité de sa conviction et l'importance qu'il attachait à juste titre à l'une de ses plus heureuses découvertes : « La constatation des raffinements de ce genre est, je crois, l'une des parties les plus solides de mon œuvre et celle, en tous cas, sur laquelle je suis et je sens que je resterai radical, intransigeant, irréconciliable; je vouerai ma vie, si on m'y oblige, à la revendication des droits méconnus du paradoxe védique. »

Enfin, j'abonde encore dans son sens, plus qu'il ne l'aurait fait lui-même peut-être, en ne voyant dans la partie de l'hymne III, 1, dont j'ai été amené à m'occuper, que la description de la mise en œuvre du sacrifice, de ses rites en ce qui concerne Agni, ou d'une manière plus positive encore, des phénomènes que produit la combustion du liquide sacré. C'est en tous cas une partie de ce que Bergaigne appelait (*Rel. véd.*, III, 277) le résidu *liturgique* que laissent toujours les interprétations *naturalistes* appli-

quées à l'analyse des mythes du *Rig-Véda* [1]. Ici ce résidu est tout, et il est plutôt réaliste et pittoresque que proprement liturgique. Mais si nous différons quelque peu quant à la manière affirmative de le caractériser, nous sommes pleinement d'accord au point de vue de sa détermination négative : il ne correspond à rien de solaire ni de météorologique. Je crois du moins que la preuve en ressortira de ce qui suit.

[1]

Somasya mâ tavasam vaksy agne
vahnim cakartha vidathe yajadhya |
devân achâ dîdyad yunje adrim
çamâye agne tanvam juhasva.

« Tu as fais de moi le porteur du soma rapide dans la cérémonie du sacrifice, ô Agni, toi qui (le) portes (habituellement). Pendant que tu diriges ta flamme vers les dieux, je manie la pierre; je suis à la besogne, ô Agni, contente-toi. »

Le premier hémistiche est difficile. Il est plus commode de faire la critique des anciennes interprétations que d'en proposer une nouvelle qui présente toute garantie de certitude.

Il me paraît très probable que les mots *tavasam vaksy agne* doivent s'entendre comme s'il y avait *yas tavasam*, etc., « o Agni! toi qui portes (le soma) impétueux ou rapide », en construisant *tavasam* avec *somam* sous-entendu [2].

J'admets donc, comme M. *G.*, que les mots *tavasam vaksy agne* constituent une sorte de parenthèse, mais je ne saurais admettre à son exemple que *vaksi* soit une forme de la racine *vaç* « désirer » et non de *vah* « porter ». Il croit trouver un autre passage du *RV.* (VII, 98, 2) où la même forme, dans la phrase *pîtim id asya vaksi*, signifierait aussi « tu désires » ou « tu as désiré » ; mais rien n'oblige à chercher ici un autre sens pour *vaksi* que celui qu'il a

1) Comparer sa protestation contre « le système d'interprétation purement naturaliste » du *Rig-Véda* (*Rel. véd.* II, 39, note 5).

2) Cf. l'épithète *tavasvat* appliquée au soma (*RV.*, IX, 97, 46).

partout ailleurs. La phrase entière est *yad dadhise pradivi cârv annam dive dive pîtim id asya vaksi*; ce qui signifie, ce me semble, « comme tu prends chaque jour une nourriture (mot à mot : un manger) agréable, tu emportes (chaque jour aussi) une boisson pour elle ». Il est évident que le sens de « désirer » pourrait convenir, mais rien ne le nécessite. D'ailleurs, le rapprochement, sans doute intentionnel, de *vaksi* et de *vahnim* indique bien qu'on a affaire, dans notre vers, à des formes d'une même racine.

Il semble bien aussi que, dans tout ce vers, le poète mette en contraste le repos d'Agni avec la peine que prend le sacrifiant : il aura à apporter le soma et, en attendant, il se fatigue à le presser, tandis qu'Agni le laisse faire et se contente de briller et de se délecter à l'oblation.

Le mot *vidatha* ne paraît pas avoir été compris exactement par aucun des védisants qui s'en sont occupés. D'après M. Roth (*Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*), dans la plupart des cas où le terme est employé, on pourrait le ramener aux sens abstraits et concrets de notre mot « conseil », c'est-à-dire à celui d' « avis » et de « réunion où l'on délibère », puis, par extension, d' « assemblée, troupe, armée ». Grassmann lui attribue dans la plupart des cas la signification de « réunion » surtout en vue des cérémonies religieuses, puis celle de « combat, rencontre ». Pour M. Geldner (p. 147), le vrai sens serait « art, science » (racine *vid*, « connaître ») d'où, sans doute, au sens concret, celui de « sage » (savant) qu'il lui attribue dans notre passage.

M. Ludwig (*Der Rig-Veda*, III, 259 sqq.) déclare que *vidatha* est un mot important, mais dont il est difficile de déterminer la valeur d'une manière précise. Toutefois, *vidatha* serait « les connaissances » (*Bekanntschaft*), c'est-à-dire un cercle de personnes associées les unes aux autres, se connaissant bien et ayant même entre elles des liens de parenté, ou considérées comme telles, qui se réunissent pour célébrer le sacrifice. En fait, d'après lui, *vidatha* est employé comme synonyme de *yajnâ*, *adhvara*, *savana*, c'est-à-dire de sacrifice, dans la plupart des passages du *RV*. où on le le rencontre. Quelquefois pourtant, il aurait le sens de « troupe ».

A mon avis, tout le monde s'est laissé égarer par une fausse étymologie du mot en question. En réalité, il ne dépend ni de *vid* « trouver » ni de *vid* « connaître », mais bien de *vidh* « sacrifier », d'où le participe *vidhant*, très souvent employé dans le sens de « sacrifiant ». *Vidatha*, pour **vidhatha*[1], est le neutre du participe passé de la même racine ; il est formé avec le suffixe *tha* (ancienne forme de *ta*) que l'on rencontre encore dans de nombreux participes védiques employés substantivement, comme *uca-tha* et *uk-tha* « ce qui est dit ou chanté, hymne, prière » ; *rik-tha* « ce qui est laissé, héritage » ; *stava-tha* « ce qui est chanté, hymne » ; *rava-tha* « ce qui est crié, bruit, cri » ; *yaja-tha* « ce qui est sacrifié, l'oblation » ; *cara-tha* « ce qui est mis en mouvement », — et signifie « ce qui est sacrifié, l'objet du sacrifice », c'est-à-dire l'oblation, ou le sacrifice lui-même identifié avec elle.

C'est, nous l'avons déjà vu, le sens que lui reconnaît M. Ludwig dans au moins cinquante passages. Pour les autres, il me sera facile de faire voir que la signification d' « oblation » ou de « sacrifice » s'y adapte beaucoup mieux que celle de « troupe » :

RV., I, 85, 1 : — *madanti vîrâ vidathesu ghṛsvayaḥ.* « Les héros ardents (les Maruts) s'enivrent aux libations ». — Cf. V, 40, 4 : *madhyandine savane matsad indraḥ.* « Indra s'est enivré à la libation de midi. »

I. 166, 2 : — *krîlanti krîlâ vidathesu ghṛsvayaḥ... na mardhanti ...haviskṛtam.* « (Les Maruts) joyeux et ardents s'agitent joyeusement dans les sacrifices ; ils ne dédaignent pas celui qui prépare la libation. »

II, 27, 8 : — *dhârayan... trîṇi vratâ vidathe antar esâm.* « Ils (les Adityas) ont supporté leurs trois lois dans le vidatha. »

III, 26, 6 : — *pṛsadaçvâso... ṛantâro yajnam vidathesu dhîrâḥ.* « (Les Maruts) qui ont la pluie pour chevaux... viennent au sacrifice en pensant aux offrandes. » Cf. VIII, 48, 4 : — *sakheva sakhya uruçansa dhîraḥ pra ṇa âyur jîvase soma târîḥ.* « O Soma, toi dont la voix s'étend au loin, soucieux de notre amitié comme un

1) Pour la réduction régulière, en sanscrit comme en grec, à la non-aspirée correspondante d'une des deux aspirées primitives d'un même mot, cf. *adhak*, rac. *dah* pour *dhagh* ; *phaliga* « récipient, » auprès de *parigha*, etc.

ami, allonge la durée de notre vie pour que nous vivions (longtemps.) »

V. 59, 2 : — *dûredṛço ye citayanta emabhir antar mahe vidathe yetire naraḥ.* « Les héros (Maruts) qu'on voit de loin se sont hâtés d'arriver à l'endroit de la grande oblation. » — Cf. pour le sens de *yetire*, I, 169, 6 : *Indra... pârthive sadane yatasva.* « Indra hâte-toi d'arriver vers ton siège terrestre (le sacrifice). » Cf. pour l'expression *mahe vidathe*, X, 96, 1 : — *pra te mahe vidathe çansisam harî pra te vanve vanuso haryatam madam.* « Je célèbre dans le (ou j'invoque pour qu'ils viennent au) grand sacrifice tes deux chevaux ; je désire t'offrir, à toi qui la désires, la liqueur désirable. »

VII, 93, 5 : — *adevayum vidathe.* « Celui dont le sacrifice n'est pas destiné aux dieux. »

VIII, 39, 1 : — *agnir devân anaktu na ubhe hi vidathe kaviḥ.* « De même que Agni éclaire les dieux, dans sa sagesse il éclaire les deux sacrifices (c'est-à-dire il enveloppe de flammes les deux libations) .»

VIII, 39, 9 : — *agnis trîṇi tridhâtûny à kseti vidathâ kaviḥ.* « Agni dans sa sagesse s'établit aux trois sacrifices qui ont lieu aux trois places. »

VI, 51, 2 : — *veda yas trîṇi vidathâny esâm devânâm janma (sûraḥ)* « (Le soleil) qui connaît les trois oblations et la naissance de ces dieux (les dieux du sacrifice Agni, Soma, Sarasvatî, etc.). » Aucune raison de croire qu'il s'agisse des castes comme le veut M. Ludwig.

VII, 66, 10 : — *trîṇi ye yemur vidathâni dhîtibhiḥ.* « Eux (les Adityas) qui attellent les trois offrandes avec les prières. »

Le passage III, 38, 6 : — *trîṇi râjânâ vidathe purûṇi pari viçvâni bhûsathaḥ sadâmsi*, « Les deux rois (Mitra et Varuna) s'empressent autour des trois places, des nombreuses places, de toutes les places où a lieu l'oblation », indique ce qu'il faut entendre par les trois *vidathas* dont il est question dans les passages qui viennent d'être cités et qui correspondent aux *vidathe sadâmsi* = *vidathasya sadâmsi* du vers actuel ; le nombre trois est mis pour un chiffre indéfini et implique l'idée de *purûṇi* « plusieurs » et de

viçvâni « tous », expressément mentionnées ici comme suite de la série. Il est probable, d'ailleurs, qu'on est parti de trois en ayant particulièrement en vue les oblations du matin, de midi et du soir.

Reste enfin une série de passages (I, 117, 25; II, 12, 15; VIII, 48, 14; X, 85, 26 et 27) où l'expression *vidatham â vad* est donnée comme signifiant « diriger l'assemblée en lui adressant la parole » (Grassmann). En réalité, cette formule, avec le verbe à l'actif ou au moyen, signifie « inviter un dieu à l'oblation, la lui indiquer, lui faire savoir qu'elle est prête ». Par exemple :

I, 117, 25 : — *yuvabhyâm... vidatham â vadema.* « Il faut (ô Açvins) que nous vous annoncions l'oblation. »

II, 12, 15 : — *vayam ta indra viçvaha... vidatham â vadema.* « Il faut, ô Indra, que nous t'annoncions sans cesse l'oblation. »

La comparaison avec le passage suivant ne laisse d'ailleurs aucun doute à cet égard.

II, 43, 2 : — *naḥ çakune bhadram â vada.. naḥ çakune puṇyam â vada.* « Fais connaître, ô oiseau, ce qui nous est favorable; fais connaître ce que nous avons fait de bien. »

Comparer encore VII, 73, 2 : — *açvinâ... â vâm voce vidathesu.* « Je vous invite, ô Açvins, (à venir) aux oblations », et qui équivaut à : *â vâm voce vidathâni.* « Je vous annonce les oblations. »

[2]

Prâncam yajnam cakṛma vardhatâm gîḥ
samidbhir agnim namasâ duvasyan |
divaḥ çaçâsur vidathâ kavînâm
gṛtsâya cit tavase gâtum îsuḥ

« Nous avons dirigé le sacrifice (vers son but); que le chanteur fortifie Agni avec des (aliments) combustibles qu'il lui offrira respectueusement. Les oblations des sages le lui ont indiqué, (ce qu'il doit faire), — elles ont poussé vers le ciel la marche de celui qui est ardent tout en étant habile (Agni). »

M. *G.* traduit *prâncam* « par prêt, préparé », ce qui ne rend

pas l'idée de mouvement et de direction qu'implique la rac. *anc* « aller » combinée avec le préfixe *pra*.

Il fait une phrase de *vardhatâm gîḥ* et traduit « que l'hymne grandisse », sans se laisser arrêter par l'absence de sujet et l'étrangeté de la construction qui en résulte pour la phrase suivante. *Gîr* peut signifier « celui qui chante » ou « ce qui chante, — l'hymne »; je le prends dans le premier sens (cf. entre autres passages où *gîr* est également concret, X, 99, 11) et j'en fais dépendre non seulement *vardhatâm* qui, bien qu'au moyen, peut se construire avec un régime direct (cf. entre autres, X, 104, 2) mais toute la phrase qui suit, rien n'empêchant que le sacrificateur qui chante l'hymne n'alimente en même temps le feu de l'autel.

Je diffère aussi complètement de M. *G.* pour le sens de l'hémistiche suivant. Il entend que « les assemblées des sages du ciel ont donné leurs prescriptions », qu'elles essaient de procurer la liberté au fort, etc., c'est-à-dire à Agni. Mais nous avons vu que *vidatha* ne signifie pas proprement « assemblée ». Du reste, que seraient ces assemblées des sages du ciel? En est-il question expressément ailleurs? Président-elles aux sacrifices qui se font sur terre? A mon avis, *divaḥ* est en même temps le complément de *çaçasuḥ* et de *gâtum îsuḥ* : « les oblations ont désigné, destiné Agni *pour le ciel* et elles lui ont facilité *l'accès du ciel* » (cf. *RV.* I, 71, 2). L'expression *vidathâ kavînâm* revient d'ailleurs à *vidhantaḥ kavayaḥ*, « les sages, les prêtres qui célèbrent le sacrifice »; pour eux, le but de la marche d'Agni est le ciel, où il doit porter leurs offrandes.

[3]

Mayo dadhe medhiraḥ pûtadakso
divaḥ subandhur janusâ pṛthivyâḥ, |
avindann u darçatam apsv antar
devâso agnim apasi svasṛṇâm.

« Le sage à l'intelligence claire, qui est naturellement l'ami du ciel et de la terre, éprouve de l'agrément. Les dieux ont trouvé Agni brillant au milieu des eaux, dans l'œuvre des sœurs. »

M. *G.* a raison de voir dans *daksa* un synonyme de *kratu*. De part et d'autre le sens primitif est « activité », d'où « habileté physique et morale, capacité ». Agni est brillant : donc il a la capacité ou l'intelligence lucide, et ayant l'intelligence lucide, il est sage.

En revanche, je cesse d'être d'accord avec M. *G.* pour tout ce qui suit. Il entend le troisième pada *divaḥ subandhur*, etc., dans ce sens qu'Agni, par sa naissance, est l'enfant chéri du ciel et de la terre. *Bandhu* ne signifie pas « fils, enfant », mais « allié, attaché, ami ». Agni est l'ami, le bienvenu, du ciel et de la terre qui l'accueillent favorablement, celle-ci en lui servant de point d'appui, celui-là en lui ouvrant ses vastes espaces (cf. vers 11 et 14). Quant au plaisir qu'il éprouve, il est dû sans doute aux libations dont il est gratifié. Il est vrai que M. *G.* traduit autrement que moi l'expression *mayo dadhe* qui signifierait d'après lui « il fait plaisir (aux dieux) », sans doute en leur portant l'offrande. Cette interprétation est possible ; mais elle est moins conforme que la mienne au sens habituel de *dadhe* et convient moins bien, ce me semble, au contexte.

Au second hémistiche, la particule *u* indiquerait, selon M. *G.*, qu'il va être question de deux Agnis. Le premier pada de cet hémistiche s'appliquerait à celui qui prend naissance au ciel et le second au fils de la terre. Il m'est impossible d'admettre qu'une distinction aussi capitale, puisque l'hymme entier, à ce que croit M. *G.*, y fait allusion, soit introduite d'une manière aussi énigmatique, ou tout au moins aussi peu expresse. Du reste, les rishis avaient-ils l'idée bien nette d'un double Agni? J'en doute d'autant plus que j'interprète tout autrement que M. *G.* les passages où il croit en voir la preuve.

Les eaux, dont il est question au troisième pada, au sein desquelles les dieux viennent trouver Agni (car s'il doit aller vers eux, eux aussi viennent vers lui, comme l'attestent cent passages du *RV.*), sont les libations du sacrifice, et c'est encore de ces eaux qu'il s'agit au pada suivant. C'est le fait de s'épancher sur le feu du sacrifice qui constitue le travail des sœurs, c'est-à-dire des oblations réitérées qui sont appelées *yahvîḥ* au vers 4. Remarquer

la tendance habituelle aux poètes védiques de présenter les choses les plus simples sous la forme d'énigme : quoiqu'au sein des eaux, Agni est visible. Remarquer également le jeu de mots qui consiste dans le rapprochement de *apsu* et de *apasi* : les *eaux* (des oblations) sont (en tant qu'épanchées sur l'autel) l'*œuvre* des sœurs (nouvelle énigme), c'est-à-dire des oblations elles-mêmes.

[4]

*Avardhayant subhaga*m *sapta yahvîḥ*
*çveta*m *jajnânam arusa*m *mahitvâ* |
*çiçu*m *na jâtam abhy ârur açvâ*
*devâso agni*m *janiman vapusyan.*

« Les sept coulantes (les oblations) ont fait croître l'heureux Agni, blanc à sa naissance, rouge après avoir grandi. De même que les cavales s'empressent autour du poulain qui vient de naître, les dieux sont accourus auprès d'Agni; ils ont considéré sa naissance comme une merveille. »

M. *G.* traduit *yahvîḥ*, sans que je voie bien pourquoi, par « les filles », et ces filles seraient aussi bien les eaux du nuage que les doigts qui frottent les araṇis pour allumer le feu du sacrifice. Or ce mot est proprement le féminin de l'adjectif *yahu* ou *yahva* « rapide, courant, coulant », employé substantivement pour désigner les oblations qui nourrissent, développent le feu du sacrifice. Elles sont au nombre de sept par allusion aux sept rivières du ciel (*sindhu*); ce sont les sœurs (c'est-à-dire les pareilles) dont il est question au vers précédent.

M. *G.* construit *mahitvâ* auquel il donne le sens de *nach Kraftes* avec *avardhayant*; il me semble plus naturel de faire dépendre ce mot de *arusam* avec le sens de « par l'effet de la grandeur », c'est-à-dire « après avoir grandi ». Il est possible que l'opposition entre *çveta* « blanc » et *arusa* « rouge » implique une allusion à la comparaison exprimée dans le pada suivant : les jeunes animaux ont parfois une couleur plus claire à leur naissance que quand ils deviennent adultes; à mesure qu'ils grandissent, la teinte de

leur poil se fonce ou s'accentue, comme celle du feu en pleine vigueur.

Au pada 4, M. *G.* rend *vapusyan* par *betrachteten*; le sens du verbe sanscrit est plus marqué. Les dieux sont émerveillés (cf. le sens de *vapus*) de voir qu'Agni a grandi si vite.

[5]

Çukrebhir angai raja âtantanvân
kratum punânaḥ kavibhiḥ pavitraiḥ |
çocir vasânaḥ pary âyur apâm
çriyo mimîte bṛhatîr anûnâḥ

« S'efforçant d'atteindre le ciel avec ses membres brillants, éclairant son intelligence au moyen des clartés qui lui viennent des sages, revêtant de flammes le ruisseau des eaux (des libations), il produit de grandes lueurs auxquelles rien ne fait défaut. »

Ce vers, d'après M. *G.*, s'appliquerait à l'Agni céleste, ou à l'éclair, dont le vif éclat s'allume au sein des nuages. Rien dans le texte, à ce que je crois, n'autorise une semblable explication. Il s'agit au contraire exclusivement du feu du sacrifice et, en se plaçant à ce point de vue, tout est d'une clarté parfaite.

Au premier pada, M. *G.* traduit *rajas* par *Dunstkreis* « l'enveloppe obscure (de l'atmosphère) » dans laquelle l'éclair étend ses membres brillants. Le *rajas* est l'espace céleste considéré surtout comme brillant (rac. *râj-raj*); il n'y a aucune raison pour voir ici la désignation de l'obscurité de la nuit ou du nuage.

L'explication de l'expression *kratum punânaḥ* fournie par M. *G.* est excellente. C'est l'éclat même d'Agni qui éclaire ses facultés ou son intelligence ; c'est pour cela qu'il est *pûtadaksa* et *medhira* (v. 3). Mais ce qui le rend tel, ce qui l'éclaire ou l'allume, — et ici je cesse d'être d'accord avec M. *G.*, qui rend les mots *kavibhiḥ pavitraiḥ* par « de sages moyens de clarification (?) », — ce sont les sages, c'est-à-dire les sacrificateurs qui l'allument et qui sont

comparés à ce titre à des clarificateurs ou à des *éclaireurs* au sens étymologique du mot.

Aux padas 3 et 4, l'interprétation de M. *G.* est tout à fait à côté du sens. Il traduit, en sous-entendant *asti* avec *pari* : « Se revêtant de lumière, il dépasse la force vitale (?) des eaux; il fait l'épreuve de sa grandeur dont la puissance est entière. »

Toutes ces abstractions, d'une couleur si vague, correspondent à un texte dont le sens est très concret et très précis : le poète dépeint le phénomène de l'embrasement des oblations liquides qu'Agni enveloppe de flammes. L'expression *âyur apâm* « l'activité des eaux », qui sert de complément à *pari* équivaut à *âyava âpaḥ* « les eaux rapides (qui coulent) ». Cf. *âyavaḥ somâsaḥ*, *RV.*, IX, 23, 4; IX, 107, 14, et *âyavaḥ... indavaḥ*, IX, 64, 17.

Le quatrième pada est si clair qu'il ne nécessite aucune explication.

[6]

Vavrâjâ sîm anadatîr adabdhâ
divo yahvîr avasânâ anagnâḥ |
sanâ atra yuvatayaḥ sayonîr
ekam garbham dadhire sapta vâṇîḥ.

« Il (Agni) s'est approché des coulantes destinées au ciel qui, sans manger, ne sont pas maigres et, sans vêtements, ne sont pas nues. Les sept bruyantes, qui sont jeunes tout en étant vieilles et qui n'ont qu'une matrice, elles toutes, ont conçu un unique enfant. »

Pour M. *G.*, il s'agit dans cette strophe de la prise de possession d'Agni (céleste) par les nuages. C'est une hypothèse que rien, ce me semble, ne justifie. Comme plus haut (v. 4), les *yahvîḥ* dont il est question ici sont les coulantes ou les libations dont le pada 3 fait des jeunes (filles)[1]. Comme telles, c'est-à-dire à titre de libations-jeunes filles, elles reçoivent, selon le goût des poètes

1) Cf. *RV.*, II, 35, 4, où les oblations sont aussi appelées *yuvatayaḥ* « jeunes filles ».

védiques, une série d'épithètes à la fois paradoxales et antithétiques. Elles ne mangent pas : paradoxe eu égard aux jeunes filles ; et pourtant elles ne sont pas maigres (littéralement, entamées, altérées). Ici l'épithète vise, abstraction faite de l'antithèse, les libations de soma qui sont souvent appelées les non-altérées, les limpides, les pures (voir surtout *RV.*, IX, 85, 3 ; 97, 19 ; 107, 2).

Elles n'ont pas de vêtements, en tant que libations et au sens propre, et pourtant elles ne sont pas nues, puisque, comme nous l'avons vu au vers précédent, Agni les enveloppe de flammes. Enfin, elles sont vieilles, parce que, de tout temps, on les a offertes en sacrifice, et elles sont jeunes eu égard au sacrifice actuel (cf. II, 35, 4, etc.). Elles sont appelées les libations du ciel, non parce qu'elles en descendent, mais parce qu'elles doivent y aller et qu'elles sont destinées aux devas.

Agni les approche (sous-entendu, comme un jeune époux) et « les sept bruyantes », qui n'ont qu'une matrice commune, conçoivent, à la suite de cette union, un fœtus unique qui n'est autre qu'Agni lui-même, considéré d'abord comme un amant qui s'unit aux libations par ses flammes, puis comme l'enfant, — le fruit, — de ces mêmes libations auxquelles il doit la vie ou l'éclat. C'est ainsi qu'il est père et fils, comme Bergaigne l'a constaté si souvent ; mais sans raisons mystiques et par pur jeu de mots et d'esprit, et amour du paradoxe.

Les sept vâ*n*is, « les sept bruyantes » ou « les sept priantes », sont évidemment les sept *yahvîḥ* du vers 4. Rien de plus fréquent que l'application au soma d'épithètes de ce genre, et l'on sait l'étroitesse des rapports qui se sont établis entre les libations et les prières personnifiées par les déesses I*l*â, Bharatî, Sarasvatî, Hotrî, etc. M. *G.* voit dans le mot *vâṇi* la désignation du tonnerre, c'est-à-dire des nuages qui le produisent, et il s'appuie à cet effet sur le vers 3 du onzième hymne du *Vâlakhilya*. Il lui eût été difficile de choisir un passage plus propre à infirmer son interprétation : les mots *madhva ûrmi*m *duhate.sapta vâṇîḥ* y signifiant évidemment, et comme tout le contexte le prouve : « Les sept libations traient (c'est-à-dire, font sortir, font couler) le flot (ou le ruisseau) de madhu (c'est-à-dire de soma). »

[7]

Stîrṇâ asya samhato viçvarûpâ
ghṛtasya yonau sravathe madhûnâm |
asthur atra dhenavaḥ pinvamânâ
mahî dasmasya mâtarâ samîcî.

« Ses enlacements, qui affectent toutes les formes, s'étendent à la matrice de la libation, au ruisseau du soma. Là, sont des vaches aux (mamelles) pleines; (là sont) les deux parents, robustes et qui vont de concert, du merveilleux (Agni). »

Il s'agirait ici, d'après M. *G.*, de montrer que les nuages qui portent l'éclair dans leur sein ne sont que les nourriciers de l'Agni céleste; ses vrais parents sont le ciel et la terre; le tout avec allusion à l'Agni d'ici-bas. Je pense, au contraire, que dans ce vers, — comme dans les précédents, — il n'est question que de ce dernier.

Samhataḥ, que M. *G.* rend par « les masses nuageuses »[1], signifie en réalité « les embrassements, les enlacements »; toutes les nuances significatives du verbe *sam-han* se ramènent à l'idée de « serrer, presser, réunir. » Les deux premiers padas de notre vers font allusion au rôle d'Agni comme époux des libations qu'il embrâse et embrasse. L'expression *ghṛtasya yonau* revient à *ghṛte yonau :* Agni enlace l'oblation liquide qui, nous l'avons vu, est considérée comme la matrice dont il naît.

Les mots *sravathe madhûnâm*, qui forment apposition à *ghṛtasya yonau*, signifieraient, selon M. *G.*, « dans la source des eaux »; c'est faire une douce violence au sens véritable qui est « dans le courant des (liqueurs) douces ». D'ailleurs, que serait cette source des eaux où reposent les masses nuageuses? Est-il vraisemblable que les poètes védiques aient distingué les nuages des eaux qu'ils contiennent, etc., etc.?

Les vaches, dont parle le troisième pada, sont toujours les libations ou les vases qui les contiennent; la comparaison est d'au-

1) Bergaigne (*Rel. véd.*, I, 19) proposait de traduire *samhataḥ* par « bûcher ».

tant plus naturelle qu'il vient d'en être question sous le nom de *ghṛta* (lait ou beurre).

Au quatrième pada, l'idée d'Agni, fils des libations, reprend le dessus. Cette idée entraîne celle d'un couple de parents, mais formé de deux mères (*mâtarâ*), soit à cause des féminins *yahvîḥ*, *yuvatayaḥ* qui ont servi précédemment à désigner les libations, soit, et plutôt encore, parce qu'elles ont été apppelées des vaches au pada précédent. Ces deux mères sont grandes, fortes, robustes (*mahî*), probablement parce que les libations-vaches ont été qualifiées de grasses ou de fécondes, et le poète ajoute qu'elles marchent de concert par la même raison qu'il les a appelées sœurs au vers 3 : les libations se ressemblent et se suivent. Aucun motif d'ailleurs pour voir avec M. *G.* les deux mondes dans ces deux mères, d'autant plus qu'il a été dit expressément au vers précédent qu'Agni a pris naissance dans le sein des jeunes filles, qui sont les nuages, selon M. *G.*, et les libations, selon moi.

[8]

Babhrâṇaḥ sûno sahaso vy adyaud
dadhânaḥ çukrâ rabhasâ vapûṃsi |
çcotanti dhârâ madhuno ghṛtasya
vṛsâ yatra vâvṛdhe kâvyena.

« T'emportant, o fils robuste, tu as développé tes flammes en prenant des aspects brillants et ardents. Les ruisseaux des libations de soma liquide (ou de soma et de beurre clarifié) coulent là où le taureau s'accroît en sagesse. »

M. *G.* : « Il sort des nuages sous la forme de l'éclair et la pluie tombe aussitôt après... Toute la strophe vise aussi l'Agni terrestre dont le frottement des araṇis fait jaillir les flammes, et qui est arrosé du ghṛta. »

De mon côté, je continue à ne voir que ce dernier.

Babhrâṇaḥ, d'après M. *G.*, qui traduit ce mot par « déposé » (c'est-à-dire enfanté, *ausgetragen*), aurait un sens passif dont je ne vois ni la possibilité grammaticale ni la nécessité logique,

d'autant plus que, dans toute la strophe, il n'est plus question de l'enfantement d'Agni, mais de sa manifestation. L'expression « t'emportant » me paraît bien rendre la valeur du moyen et correspondre à l'idée que font attendre les mots qui suivent.

Sûno sahasaḥ, mot à mot : « o fils de la force », revient à dire, o fils fort ou robuste, comme j'ai traduit.

Rabhasâ ne saurait signifier « éblouissant », comme le veut M. *G.*, mais plutôt, « agité, excité, ardent » ; c'est un dérivé de *rabhas* (cf. lat. *robur*) qui signifie « ardeur, impétuosité, vigueur ».

Au quatrième pada, Agni est appelé *vṛsâ* « taureau », parce qu'il est le fils des libations-vaches qui maintenant l'allaitent et le font croître, etc.

M. *G.* rend la formule *vâvṛdhe kâvyena* par les mots « il a grandi au moyen de la puissance des sages » ; j'entendrais plutôt, en donnant la même valeur à l'instrumental : « il a grandi par ce qui vient des prêtres (*kavi*) », c'est-à-dire par la libation. Mais il me semble plus probable encore qu'il faut entendre : « il a grandi avec la sagesse, en acquérant de la sagesse », — la sagesse d'Agni résultant, comme nous l'avons vu, de sa clarté : plus il a de force, plus il brille, plus il est sage. Cf. pour un emploi analogue de l'instrumental, VIII, 68, 1 : — *ṛsir* (*somaḥ*) *vipraḥ kâvyena*.

[9]

Pituç cid ûdhar janusâ viveda
vy asya dhârâ asṛjad vi dhenâḥ |
guhâ carantam sakhibhiḥ çivebhir
divo yahvîbhir na guhâ babhûva.

« Il a su trouver en naissant la mamelle de son père ; il en a fait couler les ruisseaux, il en a fait couler les vaches. Il a fait apparaître celui qui accompagnait en secret ses amis bienveillants, (à savoir) les coulantes (les libations) destinées au ciel ; il n'a plus été caché. »

Le premier pada, — « il a trouvé en naissant la mamelle de son

père » — s'appliquerait, d'après M. *G.*, au feu de l'éclair qui paraît s'éteindre dans le sein de son père (le ciel, dont la mamelle est le nuage) aussitôt après avoir brillé. — Le *Rig-Véda* est, à la vérité, rempli d'énigmes, mais dont le mot est donné par les circonstances. Ici, rien ne serait de nature à le fournir avec quelque sûreté; l'imagination de l'interprète est seule garante de l'exactitude de sa traduction.

Pour découvrir le vrai sens, il faut d'abord se représenter qu'il s'agit avant tout d'Agni ou du feu du sacrifice. Or Agni a ses parents (v. 7) ; il est appelé fils au vers précédent (8) ; donc il a un père qui est certainement de la nature des parents désignés au vers 7, c'est-à-dire qui représente les libations-vaches. Ceci, joint à la manie du paradoxe, fait que le père d'Agni a une mamelle, — instrument de la libation, — qu'Agni trouve en venant au monde, c'est-à-dire dont il enflamme le contenu aussitôt qu'elle est mise en contact avec lui.

Deuxième pada. — Agni, fils des libations-vaches, est un veau; du reste il a trouvé une mamelle et il est naturel qu'il la tette. En la tétant, il a mis en mouvement, il a fait couler, les ruisseaux (de lait) que contient cette mamelle ; c'est-à-dire qu'Agni est représenté pour un instant, et par l'effet d'une sorte d'attraction d'idées résultant des métaphores dont le poète s'est servi, comme versant lui-même les libations qui lui sont destinées. De plus, ces libations, qui sont ici les ruisseaux de lait qu'il fait sortir de la mamelle de son père en la tétant, sont aussi des vaches (effet identifié à la cause); c'est pour cela que le poète ajoute — « il a fait couler (traduction d'après le sens métaphorique), ou il a lâché (d'après le sens littéral) — les vaches ».

M. *G.* entend que c'est le père, — c'est-à-dire le ciel, — qui répand les eaux de sa mamelle, — c'est-à-dire du nuage. C'est admettre une construction tout à fait incohérente, puisque les deux verbes du premier hémistiche auraient chacun un sujet différent sans que rien ne l'indique. Non moins incohérente serait l'idée en vertu de laquelle le père trairait ainsi sa propre mamelle.

Au pada 3, il est évident, comme l'a bien vu M. *G.*, qu'il faut sous-entendre *asṛjat*, mais avec le même sujet qu'à l'hémistiche

précédent. Le poète qui son idée : Agni fait sortir, fait apparaître, celui qui accompagne sans qu'on le voie ses bienveillants amis, c'est-à-dire Agni lui-même qui est latent au sein des libations. Au pada 4, ces libations sont appelées comme plus haut (v. 6), celles qui coulent pour le ciel ; et le poète ajoute tout naturellement qu'(alors) il (Agni) n'est plus caché.

Yahvîbhiḥ est en apposition à *sakhibhiḥ çivebhiḥ*, comme plus bas (v. 19), *sakhyebhiḥ çivebhiḥ* est apposé à *mahîbhir ûtibhiḥ*. Les libations sont, on le comprend, les amis bienveillants du feu du sacrifice.

M. *G.* traduit : « (le père = le ciel) l'a fait sortir (Agni-éclair), lui qui s'était caché devant ses chers amis (les dieux qui le cherchaient); (mais) il n'était pas caché pour les filles du ciel (les nuages) ». Sans parler des autres objections que cette interprétation suggère, il en est une capitale et qui consiste dans le sens tout à fait extraordinaire que *M. G.* donne aux instrumentaux *sakhibhiḥ*, etc. Il s'appuie, à la vérité, sur deux autres passages du *RV.*, où un instrumental construit à la suite de *guhâ* aurait la même valeur qu'ici ; mais ces passages ont été mal compris. En particulier, X, 22, 1 : — *ṛsînâm vâ yaḥ ksaye guhâ vâ carkṛse girâ* signifie : « Lequel des rishis est à la maison ou se cache avec sa voix (avec son hymne) » ; et non pas « devant l'hymne (pendant qu'on le chante) ».

[10]

Pituç ca garbham janituç ca babhre
pûrvîr eko adhayat pîpyânâḥ |
vṛsṇe sapatnî çucaye sabandhû
ubhe asmai manusye ni pâhi.

« Il entretient l'enfant de son père, de celui qui l'a engendré; à lui seul il tette plusieurs (vaches) aux mamelles pleines. Aie l'œil sur les deux sœurs humaines qui sont ses épouses rivales, dans l'intérêt du taureau brillant (ou blanc). »

Le premier hémistiche, surtout au pada 1, est une sorte de variante de l'hémistiche correspondant du vers qui précède.

Pour la formule fréquente (cf. *RV.*, I, 164, 33, etc.,) *pituç ca.. janituḥ*, cf. l'expression latine correspondante *pater genitorque*.

En général *garbha* se dit du fœtus ou de l'enfant considéré dans ses rapports physiologiques avec la mère, plutôt qu'avec le père. On a ici *pituç ca garbham* pour la même raison qu'on a au vers précédent *pituç cid ûdhar*.

L'enfant qu'Agni entretient au moyen des libations n'est autre que lui-même, comme on le voit par le pada 2.

M. *G.* traduit avec une hardiesse que je ne saurais approuver : « Elle (c'est-à-dire le ciel considéré comme la mère d'Agni-éclair) a porté l'enfant du père. »

Au deuxième pada, les vaches qu'Agni tette sont les libations qui sont nombreuses ou qui se réitèrent fréquemment. M. *G.* entend que ces vaches sont encore le ciel considéré comme père et mère d'Agni. D'ailleurs, comme plus haut, il ne voit pas de difficulté à donner des sujets différents, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul d'exprimé, aux deux verbes de l'hémistiche.

Padas 3 et 4. — Agni est considéré comme un veau mâle ou un taureau ; les libations qui sont sœurs (cf. v. 3) et qui sont nombreuses, semblables et successives, ce qui est exprimé ici par l'emploi du duel, sont données de nouveau comme les épouses d'Agni (cf. v. 6) puisqu'elles s'unissent à lui ; de plus, elles proviennent des hommes, elles sont humaines, d'où l'occasion d'une antithèse ou d'un paradoxe que le poète n'a pas laissée échapper : le taureau Agni a des femmes pour épouses (cf. le mythe de Jupiter et d'Io). Tout l'hémistiche est sous forme d'avertissement au prêtre d'avoir à veiller sur les libations destinées au dieu.

Nécessairement, M. *G.* entend tout autre chose. Pour lui, le poète a voulu dire qu'Agni est le mâle (*vṛsan*) du ciel et de la terre tout ensemble ; que l'un et l'autre sont ses concubines. Quant à *ni pâhi*, qu'il traduit par « cache (un secret) », il y voit une invitation (faite aux prêtres ou aux assistants, sans doute) de garder pour eux le fait qu'il y a une étroite analogie entre l'Agni de la

terre et celui du ciel. Le premier a aussi deux concubines qui viennent des hommes (les deux araṇis).

Nous sommes, ce semble, en pleine fantaisie.

[11]

Urau mahân anibâdhe vavardhâpo
agnim yaçasaḥ sam hi pûrvîḥ |
ṛtasya yonâv açayad damûnâ
jâmînâm agnir apasi svasṛṇâm.

« Il s'est développé (il a grandi) dans l'espace que rien n'enserre; les libations limpides (ou favorables) ont fait toutes ensemble, elles qui sont nombreuses, grandir Agni. Agni repose en maître de maison au sein de la libation, au milieu de l'œuvre des sœurs. »

Cette strophe, d'après M. *G.*, est encore consacrée à l'Agni du ciel, en même temps qu'à celui de la terre; mais rien ne semble donner à cette hypothèse le moindre caractère de certitude.

Deuxième pada. — Je sous-entends avec M. *G.* le verbe *avardhayan* qu'implique, pour ainsi dire, *vavardha* au pada qui précède.

M. *G.* voit, dans la partie finale de ce pada, l'expression d'une sentence générale qu'il traduit par ces mots : « Car un homme célèbre a tout à foison ». Pour cela il attribue à *pûrvîḥ* le sens substantif de « grande quantité, abondance », au lieu de lui donner, comme cela est si naturel, le même sens qu'au vers précédent. Il invoque, il est vrai, l'autorité de plusieurs passages du *RV.* où il croit retrouver l'acception qu'il adopte; mais, dans tous ces passages, *pûrvîḥ* désigne, comme ici, les libations.

Ainsi : X, 46, 10 : — *pra devayan yaçasaḥ sam hi pûrvîḥ*, « (Agni) offrant aux dieux les (libations) limpides, successives et nombreuses. »

IV, 17, 11 : — *sam indro gâ ajayat sam hiraṇyâ sam açviyâ maghavâ yo ha pûrvîḥ.* « Le généreux Indra, lui qui (après qu'il a) conquis les libations, a conquis les vaches, l'or, les chevaux. »

Cf. encore X, 123, 3 : — *samânam pûrvîr abhi vâvaçânâs tisthan vatsasya mâtaraḥ sanîlâḥ*. « Nombreuses et dirigeant leurs mugissements vers le veau (Agni) qui leur est commun, ses mères qui n'ont qu'une même étable (c'est-à-dire les libations) sont là. »

Au pada 3, M. *G.* rend l'expression *ṛtasya yonau* par les mots : « im Schoss des Weltlaufs » « dans le sein de la marche (régulière) de l'univers », et il cite Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 230) à l'appui de cette explication. A ce qui me semble, M. *G.* et Bergaigne sont disposés à donner un sens beaucoup trop profond et mystique au mot *ṛta* qui désigne simplement ici, comme souvent, le soma ou la libation. En allant chercher bien loin ce qui est tout près, on s'expose à des interprétations aussi obscures et, en réalité, aussi peu exactes que celle donnée par Bergaigne (III, 231) du passage du *RV.*, V, 1, 7 : *â yas tatâna rodasî ṛtena*, « (Agni) s'est étendu sur les deux mondes selon le *ṛta* » ; mais dont le vrai sens est évidemment et simplement : « Lui (Agni) qui s'étend dans l'atmosphère par le moyen de la libation » (cf. le passage de notre hymne (v. 5) *raja âtatanvân* ; *rodasî*, équivalant à *rajasî*, qui lui-même équivaut à *rajas*).

Au quatrième pada, l'œuvre des sœurs (cf. ci-dessus v. 3), c'est-à-dire l'apparition et l'effet des libations, fait antithèse avec le repos d'Agni. *Ses* sœurs travaillent, — car l'emploi des deux synonymes *jâmînâm* et *svasṛṇâm* a probablement pour but d'indiquer que les libations sont, non seulement sœurs entre elles, mais en même temps les sœurs d'Agni, — tandis qu'il préside en chef de maison à ce qui se fait autour de lui.

[12]

Akro na babhriḥ samithe mahînâm
didṛkseyaḥ sûnave bhâṛjîkaḥ |
ud usriyâ janitâ yo jajâna
apâm garbho nṛtamo yahvo agniḥ.

« Il est comme un cheval rouge dans un lieu où les grandes (eaux) se réunissent (dans un lac ou un fleuve), visible pour le poulain qui ne veut pas le perdre de vue. L'ardent Agni, le père qui

a engendré les produits de la vache (les libations-veaux) est le fils humain des eaux (des libations). »

Pada 1. — M. *G.* a raison de voir dans le mot *akra* un des noms du cheval. C'est le sens, et le seul, qui convienne dans tous les passages du *RV.* où ce mot est employé.

Ainsi, I, 143, 7 : — *indhâno akro vidathesu dîdyac chukravarṇâm ud u no yansate dhiyam.* « Le cheval ardent, Agni, a brillé dans nos sacrifices ; il conduit notre prière aux teintes brillantes.

IV, 6, 3 : — *ud u svarur navajâ nâkraḥ paçvo anakti.* « Le poteau (du sacrifice) embellit (est un ornement pour) le bétail (la victime), comme un cheval nouveau-né embellit le bétail (c'est-à-dire le troupeau auquel il s'ajoute). »

Du reste, *akra* (comme *açva*, à l'origine) est proprement un adjectif signifiant « le rapide » et auquel correspond, pour la forme et le sens, le latin *acer*.

Malheureusement, presque partout ailleurs, M. *G.* est à côté du vrai sens.

Babhri qu'il traduit par « victorieux » est en réalité un doublet de *babhru*, — l'un et l'autre pour **babhruis*, cf. *ghṛsus-ghṛsvis*, — et signifie « rouge », sens qui d'ailleurs convient parfaitement au contexte, alors que « victorieux » est vague et sans application actuelle.

Mahînâm, « les grandes eaux », sont celles des libations, comme l'a vu justement M. *G.*, mais sans allusion aux batailles, ainsi qu'il le croit.

Au deuxième pada, la comparaison entre Agni baigné par les libations et le cheval qui se baigne dans un fleuve continue, seulement le détail relatif au poulain qui ne veut pas perdre de vue son père (ou plutôt sa mère) dont la couleur rouge est voyante et l'empêche d'échapper aux regards de celui-ci, est un développement qui concerne plus particulièrement le cheval. M. *G.* entend qu'un cheval victorieux en train de se baigner est un spectacle qui excite le désir de son fils, ce qui ne saurait guère se dire des animaux, surtout en tenant compte du fait que les jeunes poulains suivent très bien leur mère dans l'eau.

Bhârjika est synonyme de *âvirrjîka* et signifie « apparent, visible ». M. *G.* le rattache à tort pour le sens à l'hémistiche qui suit.

Padas 3 et 4. — Agni, qui est le fils des libations et un fils-homme (*nṛtama*) puisque les libations viennent des hommes (cf. v. 10), est le père (antithèse) de ces mêmes libations considérées comme le produit des vaches (*usriyâ*), en ce sens qu'il a été comparé plus haut (v. 9 et 10) à un veau qui les fait sortir (qui leur donne le jour), en tetant, du pis qui l'allaite. Mais *usriyâ* peut s'entendre des veaux qui proviennent des vaches et Agni-homme est ainsi le père de veaux, paradoxe qui correspond inversement à celui du vers 10, où il est considéré comme un taureau qui a des femmes pour épouses.

M. *G.* a vu là des choses bien différentes et tout aussi extraordinaires, mais sans explications convaincantes. Il traduit : « Le père qui fait jaillir la lumière, fait sortir les vaches lui qui s'est engendré. Le fils des eaux, Agni, est son fils très mâle. » — Et cela veut dire qu'Agni céleste est à la fois père et fils eu égard aux dieux, aux prêtres et à son *alter ego* terrestre ! Il est vrai que M. *G.* nous laisse le soin de voir comment pareil sens peut se trouver impliqué dans le texte. Je n'insisterai pas du reste sur l'erreur de syntaxe qu'il y a, à mon avis, à rendre *usriyâ janitâ yo jajâna,* etc., par « Vater treibt die Kühe aus, der (ihn) gezeugt hat », ni sur l'hypothèse étrange qui consiste à donner à *yahva* le sens de fils.

[13]

Apâm garbham darçatam osadhînâm
vanâ jajâna subhagâ virûpam |
devâsaç cin manasâ sam hi jagmuḥ
panisṭham jâtam tavasam duvasyan.

« Le beau bois (des bûches du sacrifice) a engendré le fils brillant des eaux et des plantes, celui qui a différentes formes (ou qui est laid). Les dieux sont venus ensemble par l'effet de leur désir; ils ont apporté leurs dons au nouveau-né merveilleux et vigoureux. »

Le poète cherche aux deux premiers padas, un nouveau sujet de paradoxe et d'antithèse dans le fait que le bois, aussi bien que les libations, allume et entretient la flamme d'Agni. Le mot *vanâ* qui paraît être au féminin singulier, est toujours au neutre partout ailleurs; peut-être désigne-t-il ici un vase de bois contenant la liqueur destinée aux libations. Dans tous les cas l'idée fondamentale ne peut être que celle de bois.

En tant que fils des eaux, Agni est *darçata*, « brillant, beau »; comme fils des bûches il est *virûpa*, c'est à dire, avec un double sens, sans doute dont l'un fait antithèse, « de différentes formes » ou « de différentes couleurs » et « laid » (acception qui a prévalu dans la langue classique). De plus l'épithète *subhagâ* « beau (bien taillé?) » appliqué à la bûche (où à l'écuelle?) fait également antithèse avec *virûpa*.

D'après M. *G.*, *vanâ* désigne par métaphore, indépendamment des bûches du sacrifice, les nuages, parce que, dit-il, il s'agit du fils des eaux; mais, comme ces eaux sont celles des libations, l'hypothèse est au moins inutile.

Il considère le pada 3 comme formant parenthèse, et il traduit à la suite de M. Roth : « et les dieux mêmes, — ils étaient d'accord à cet égard, — ont honoré, etc. ». Non seulement, c'est ne laisser au verbe *jagmuḥ* que la valeur d'un auxiliaire, ce qui est peu conforme à son emploi habituel; mais c'est séparer, et je ne crois pas qu'on soit autorisé à le faire, l'explication de ce pada de celle du vers I, 164, 8 : *mâtâ pitaram ṛta â babhâja dhîty agre manasâ sam hi jagme*, qui signifie évidemment : « La mère a fait participer le père à l'oblation ; il y est venu d'abord par la pensée et en esprit ».

Pour moi, le pada en question comporte deux explications parallèles correspondant à deux idées qui étaient plus ou moins présentes en même temps à l'esprit du poète :

1° On ne voit pas arriver les dieux au sacrifice; ils y viennent pourtant, mais par le désir ou la pensée;

2° Le désir, la prière, la pensée — ce qui est tout un — est l'instrument mystique par excellence. C'est par lui que le sacrifice est efficace et, en somme, que tout est possible; de là, les chevaux

qui s'attellent par le désir (*manoyuj*) ou dont la vitesse est conforme au désir (*manoju*), etc. C'est aussi le moyen dont se servent les dieux pour se rendre au sacrifice : il y viennent parce qu'ils le veulent et que leur volonté est toute-puissante.

Au pada 4, *panisṭha,* que M. *G.* traduit par « cher », correspond, à mon avis, à l'idée contenue dans *vapusyan* et *vapûnsi* (v. 4 et 8) et signifie quelque chose comme « admirable ». De plus, si *duvaḥ* veut dire « don », *duvasyan* est proprement « offrir un don », et je ne crois pas qu'il y ait lieu de substituer à ce sens celui beaucoup plus vague d'« honorer », malgré que l'objet donné ne soit pas exprimé, du moins dans cette strophe.

[14]

Bṛhanta id bhânavo bhârjîkam
agnim sacanta vidyuto na çukrâḥ |
guheva vṛddham sadasi sve antar
apâra ûrve amṛtam duhânâḥ

« De grandes flammes suivent Agni, que son éclat rend apparent, comme de brillants éclairs ; (elles viennent le trouver) comme quelqu'un qui a grandi en cachette au fond de sa demeure (l'autel) en trayant l'ambroisie dans une enceinte qui n'a pas de limites.

Premier et deuxième padas. — Agni est distingué de ses flammes (qui lui ont peut-être été apportées par les dieux). Il n'en est pas moins lumineux par lui-même, et c'est pour cela qu'elles le voient et le suivent, s'attachent à lui. Remarquer l'emploi de *bhârjîka* dans un sens absolument identique à celui du vers 12 : Agni est *visible* aux flammes qui le suivent, comme le cheval l'est au poulain qui cherche à ne pas le perdre de vue.

M. *G.* voit comme toujours dans l'ensemble de la strophe une comparaison entre les deux Agnis, mais sans donner d'explication en ce qui concerne le premier hémistiche.

Il ne signale pas non plus l'intention du poète dans l'emploi de *bhârjîka.*

Aux padas 3 et 4, il donne au mot *duhânâḥ* le sens d'un substantif sujet de la phrase, quoiqu'il sous-entende avec lui le verbe de la phrase précédente ; il traduit le mot par « vaches à lait », et ces vaches seraient les libations, ou, au figuré, les eaux célestes.

Pour moi, *duhânâḥ* garde sa fonction de participe en accord avec *bhânavaḥ* et signifie non pas « celles qui donnent le lait », mais « celles qui le trayent ». Les flammes d'Agni qui sont venues le trouver au fond de la retraite où il a grandi, s'en échappent pour teter l'ambroisie, soit celle des libations que reçoit Agni lui-même, soit peut-être celle que leur apportent les dieux dans l'enceinte sans limite de l'atmosphère, en plein air. Cette *enceinte* qui n'a point de bords ou de *ceinture* (paradoxe) fait antithèse avec la demeure (étroite) où se cache Agni. L'*ûrva apâra* où se déploient les flammes d'Agni n'est pas autre chose que le *rajas* où il étend ses membres au vers 5, et le *urv anibâdha* au milieu duquel il grandit au vers 11.

PAUL REGNAUD.

L'UTAH

UN ESSAI DE THÉOCRATIE AU XIXe SIÈCLE

Toutes les sociétés humaines, autant du moins que nous pouvons nous rendre compte de leurs origines, ont commencé par la théocratie, et ce système social, où la loi religieuse, la loi morale et la loi civile se confondent, où le prêtre est roi et le roi prêtre, a laissé des traces si profondes qu'on les démêle encore aisément dans nos organisations modernes et que la séparation du spirituel et du temporel est loin d'être partout, et pour toujours, accomplie. Mais, ce qu'on n'avait pas vu depuis longtemps, et ce que l'Amérique, en ces dernières années, nous a montré, c'est un état purement théocratique, se constituant de toutes pièces, en pleine civilisation, et tenant tête, durant près d'un demi-siècle, à toutes les forces d'une puissante nation. Telle a été pourtant la destinée de ce Mormonisme qui vient, paraît-il, de se soumettre enfin aux lois des États-Unis et dont, par suite, on annonce, peut-être à tort, la prochaine disparition.

L'origine de ce peuple étrange, de cette secte bizarre est curieuse à force d'être absurde. Il y a en Angleterre, en Amérique, un certain nombre de personnes qui passent leur vie à chercher ce qu'ont pu devenir les « Tribus perdues de la maison d'Israël ». Si elles voulaient bien lire avec quelque attention l'écrit que les Bibles en usage chez les protestants appellent IIe livre des *Rois*, et que la Vulgate et les Bibles traduites de ce texte latin désignent comme IVe livre des *Rois*, elles y verraient que, après la destruction du royaume d'Israël par Salmanazar, et la prise de Samarie, la population, bien réduite, du royaume, fut déportée en Assyrie « sur les rives du Chabor et dans les villes « des Mèdes ». Plus tard, quelques-uns de ces émigrants par force revinrent en

Palestine, avec les hommes de Juda, profitant de l'édit de Cyrus ; le reste, sans doute la masse, se fondit dans la population ou se dispersa dans toute l'Asie, même en Europe, contribuant à former ces juiveries qu'au temps de l'ère chrétienne on rencontre dans presque toutes les villes importantes du monde gréco-romain. La destinée des dix tribus n'a donc rien de mystérieux, rien même de douteux. Mais certains rêveurs, amoureux du merveilleux, trouvent cet événement historique beaucoup trop simple ; il faut, pour contenter leur imagination, que les Israélites des dix tribus, se soient secrètement, mystérieusement transportés en masse en quelque coin perdu de ce monde, en quelque pays alors ignoré, où l'on peut, en cherchant bien, retrouver leurs descendants. Pour les uns, ce pays c'est la verte Erin, et les Irlandais sont des enfants de Jacob. Pour d'autres, c'est l'Amérique du Nord.

Partant de cette idée, à laquelle très probablement il ne croyait pas lui-même, un certain M. Spaulding, un pasteur auquel sa paroisse mécontente avait, dit-on, fait des loisirs, s'amusa à écrire une sorte de roman dans lequel il racontait l'histoire des dix tribus en Amérique et comment les Peaux-Rouges en seraient les descendants. Spaulding cherchait un éditeur, et mourut, en 1816, sans l'avoir trouvé. Il avait confié son manuscrit à un imprimeur de Pittsburg (Pensylvanie) qui n'en voulut rien faire. Après sa mort, un des compositeurs de l'imprimerie s'empara du manuscrit et le communiqua à un de ses amis, nommé Joseph (familièrement Joe) Smith. Entre les mains de cet homme, l'indigeste élucubration de Spaulding — probablement très peu ou point remaniée — devint un livre sacré, la Bible d'un peuple d'élus, le Livre de Mormon.

Qu'était-ce que Smith ? Les uns le représentent comme un homme ignorant, paresseux, dévoré d'ambition et dépourvu de scrupules ; d'autres, comme un rêveur quelque peu illuminé, et dont, par conséquent, on pourrait admettre, jusqu'à un certain point, la sincérité. Peut-être était-il tout cela ensemble. Il est pourtant bien difficile de croire qu'il ait jamais ajouté foi à la fable grossière qu'il débitait. A l'entendre, une révélation divine lui aurait appris que les Peaux-Rouges d'Amérique étaient les

descendants des dix tribus d'Israël et que leurs annales étaient cachées, ensevelies dans la colline de Cumorah. Un ange l'aurait conduit en ce lieu et lui aurait remis le précieux livre, composé de plaques d'or couvertes de caractères mystérieux et inconnus ; il lui aurait en même temps remis l'instrument magique à l'aide duquel on pouvait lire ce livre : deux pierres merveilleuses, l'Urim et le Thumin (noms empruntés à l'Ancien Testament : *Exode*, XXVIII, 30 ; *Lévitique*, VIII, 8, etc.), réunies par un arc et formant ainsi une sorte de pince-nez.

Cette incroyable histoire trouva des crédules. Smith eut un secrétaire. Caché derrière un rideau, il lui dictait ce qu'il lisait sur les plaques d'or à l'aide de ses lunettes magiques,.. ou bien tout simplement le manuscrit de Spaulding. Le résultat de cette dictée fut le Livre de Mormon, ainsi nommé d'un prophète qui, avec son fils Moroni, joue un grand rôle dans l'histoire des Israélites — Américains — Peaux-Rouges, et qui est censé être l'auteur du livre. Bientôt imprimée (1830), cette Bible nouvelle trouva des lecteurs et des disciples, ce qui, certes, n'est pas à l'honneur de l'intelligence humaine. Comme histoire, le livre est aussi fantastique qu'indigeste ; comme dogme il est de la plus insigne pauvreté. Au fond, la seule doctrine qu'il enseigne, en dehors de nombreuses réminiscences de l'Ancien Testament, — Smith, comme la plupart des Américains, connaissait assez bien la Bible, — c'est le dogme du retour prochain et visible du Christ sur cette terre. Les derniers jours sont proches ; le monde va finir ; il faut que le Christ, à son arrivée, trouve pour le recevoir un peuple de saints ; ce peuple se composera des disciples du nouveau prophète, du successeur de Mormon, Joseph Smith, que Dieu a favorisé de si étonnantes révélations ; le Livre de Mormon sera son livre sacré et il s'appellera les « Saints des derniers jours ».

Smith trouva des disciples qui se groupèrent autour de lui ; en 1838, il en avait déjà quinze mille. Établis d'abord à Kirkland, dans l'Ohio, puis dans le Missouri, puis dans l'Illinois, où ils fondèrent une ville, Nauvoo, les Mormons se rendirent partout insupportables à la population. Aveuglément soumis à leur prophète, mais ne connaissant que lui, ils ne tenaient aucun compte des

lois, ne respectaient aucune autorité, étant pleins d'un souverain mépris pour tout ce qui n'était pas *saint*, pour la race inférieure des *Gentils*. La rude population de ces contrées, qui étaient alors le *Far West*, n'est point patiente ; les rixes renaissaient à chaque instant. En 1844, le gouverneur de l'État envoyait un détachement de milice pour rétablir l'ordre. Le prophète fut mis en en prison. Que se passa-t-il alors ? L'événement du 27 juin 1844 n'a jamais été bien éclairci. Selon les *Gentils*, Smith tenta de s'évader et la garde lui tira dessus. Selon les Mormons, une bande armée envahit la prison et l'assassina.

Sa mort, bien qu'elle le sacrât martyr aux yeux de ses partisans, aurait peut-être amené la fin de l'aventure, car il y avait parmi les Mormons d'ardentes divisions, si la secte n'avait trouvé pour le remplacer un homme tout à fait supérieur. C'est Loyola qui a fondé la Compagnie de Jésus, mais c'est son successeur, Lainez, qui a fait des Jésuites une des puissances de ce monde. C'est Smith qui a inventé le Mormonisme, mais c'est Brigham Young qui a créé l'Utah et fait des Mormons un peuple, sur la conscience duquel il a su imprimer son cachet peut-être ineffaçable.

Young est encore bien plus difficile à comprendre que Smith. Infiniment plus intelligent, doué d'une énergie extrême, d'une volonté de fer, d'une hardiesse incroyable, il semble avoir combiné en sa personne le fanatisme d'un croyant et l'esprit pratique et quelque peu terre à terre d'un vrai Yankee. Sa passion dominante était évidemment la soif d'autorité, et jamais homme n'a exercé un pouvoir plus entier, plus indiscuté, plus absolu.

Il comprit, du premier coup, ce que Smith paraît avoir à peine entrevu, que le Mormonisme ne pourrait jamais subsister au contact de la civilisation américaine et que, pour le faire vivre et l'asservir entièrement, ce qui était tout un, il fallait l'isoler ; et il conçut l'audacieux projet de transformer la secte en un peuple uniquement soumis à sa volonté, en mettant le désert entre lui et le reste du monde.

L'épine dorsale du continent nord-américain est faite par deux hautes chaînes de montagnes, à peu près parallèles, la sierra Nevada de Californie, du côté du Pacifique, les montagnes

Rocheuses, du côté de l'Atlantique. Entre les deux chaînes s'étend un plateau élevé, aride, désolé, dont la dépression est remplie par un vaste lac salé, sorte de mer Morte dont les eaux sont aussi denses et chargées de sel que celles de la mer Morte de Palestine. Une tribu de Peaux-Rouges, les Utah, parcouraient seuls ces solitudes auxquelles ils ont donné leur nom. C'est dans ce désert, séparé du monde par d'autres déserts, que Brigham Young résolut de transporter les « saints ». De la sierra Nevada au Pacifique, il y a environ 1,200 kilomètres; c'est la Californie qui, en 1846, était encore presque déserte. Une distance à peu près égale séparait alors les établissements les plus avancés du *Far West* américain, des montagnes Rocheuses, et ces interminables plaines n'étaient parcourues que par les bandes des Peaux-Rouges. Brûlantes ou glacées selon la saison, on y mourait de soif en été, de froid en hiver; il fallait trois mois pour les traverser. Brigham Young pourtant n'hésita point. Par une épître datée du 20 janvier 1846, dix-huit mois après la mort de Smith, il fit connaître sa décision. Les Mormons obéirent. Seize cents d'entre eux partirent en avant-garde. Le reste suivit, jonchant les plaines de cadavres. Brigham Young arriva lui-même dans la vallée du grand Lac salé, en juillet 1847, et l'année suivante le gros des Mormons y était établi.

Le gouvernement fédéral vit cet exode d'un très bon œil. Les Mormons avaient causé bien des difficultés, que leur départ semblait résoudre, et le peuplement de l'Utah, halte naturelle entre le *Far West* et la Californie, n'était pas pour lui déplaire. Dès 1849, l'Utah fut constitué par le Congrès comme territoire. A ce titre il relevait directement de l'autorité fédérale, il appartenait aux États-Unis et aurait dû être gouverné par des fonctionnaires fédéraux. Il ne fut pourtant aucunement question d'y envoyer personne. Brigham Young, avec le titre de prophète, y régnait en maître absolu. On lui conféra le titre de gouverneur, qui n'ajoutait rien à son autorité mais sauvait quelque peu les apparences.

Pendant les années qui suivirent, les échos des montagnes Rocheuses envoyèrent aux États-Unis les bruits les plus discor-

dants. Deux versions, entièrement contradictoires, avaient cours sur l'état des choses dans l'Utah. Les uns, les Mormons, dépeignaient le nouveau territoire comme un véritable paradis où régnaient l'abondance, la paix, le parfait bonheur et la pure morale. Les autres le représentaient comme un enfer, où, sous le joug d'une effroyable tyrannie, les mœurs étaient détestables, et où se commettaient des crimes sans nom. On serait tenté de croire que les deux peintures sont également fausses, étant l'une et l'autre également exagérées. Il semble au contraire qu'elles étaient vraies toutes deux.

Sous l'impulsion puissante et habile de leur chef, les Mormons ont opéré dans l'Utah de véritables miracles. Ils ont défriché, planté ce sol ingrat; ils l'ont fertilisé par des irrigations admirablement entendues; ils ont bâti des villes, des villages, tracé des routes, exploité les mines et conquis rapidement un haut degré de prospérité matérielle. La plupart d'entre eux sortaient des classes les plus misérables et les plus ignorantes de la population américaine et européenne. Transportés dans l'Utah, obligés au travail, mais devenus propriétaires; ayant leur maison, leur champ à eux; ne payant guère d'impôt, sauf la dîme pour les chefs de l'Église; n'ayant à supporter aucune charge militaire, arrivant vite à un degré de bien-être qu'ils n'avaient jamais connu, ils se trouvaient parfaitement heureux. Sans doute, le niveau intellectuel était des moins élevés, l'instruction réduite à ses éléments pratiques les plus simples, le culte, à des observances nullement gênantes; mais ces gens n'avaient jamais eu des besoins intellectuels bien intenses et leur amour-propre était flatté quand leur prophète, leurs anges, leurs apôtres leur disaient qu'ils étaient les « Saints » infiniment élevés au-dessus du reste des hommes, destinés à régner sur le monde avec le Christ, dès qu'il reviendrait.

Tout autre était le sort des *Gentils*, des immigrants, non Mormons, qui se fourvoyaient dans l'Utah poussés par l'humeur vagabonde qui porte l'Américain toujours en avant, attirés par le renom de prospérité du nouveau territoire. Young, au début, prétendait maintenir une séparation absolue entre son peuple et

le reste du monde. On dit qu'il avait pris à sa solde les Peaux-Rouges et les lançait sur les Gentils. Il est certain qu'il avait formé une colonne volante, la bande des *Danites*, les « Anges destructeurs », chargés d'interdire l'entrée de l'Utah à tout ce qui n'était pas Mormon. On a peut être exagéré les crimes qu'ils commirent; mais, qu'il y ait eu des massacres, par exemple celui d'une caravane qui traversait simplement l'Utah pour se rendre en Californie, cela est trop certain. Brigham Yonng, lui-même, fut impliqué dans cette affaire et, plus tard, mis en jugement. Sa culpabilité ne put être judiciairement établie; mais pour les juges impartiaux elle ne faisait point doute.

Pire encore que celui des *Gentils*, était le sort des apostats. Young étant prophète, n'agissant que d'après les ordres divins, lui désobéir c'était se révolter contre Dieu même. La loi civile et la loi religieuse ne faisaient qu'un; tout crime était un péché et tout péché un crime; le péché par excellence, aux yeux de tout sectaire, c'est l'apostasie; pour les Mormons c'était le plus grand des crimes, le plus digne de mort; le coupable devait être retranché et plus d'un malheureux a payé de sa vie la tentative d'échapper à la tyrannie du prophète.

Ce même besoin de s'isoler explique cette incroyable résurrection de la polygamie qui caractérise la société mormone. Quel en est l'inventeur? Les fils de Joe Smith, chefs d'une secte mormone dissidente et monogame qui subsiste encore, non dans l'Utah, où jamais elle n'a été admise, mais dans les États de l'Ouest, soutiennent que leur père n'a jamais recommandé la polygamie. On leur oppose des documents qui semblent concluants, notamment une *révélation* publiée par Smith, en juillet 1843. Toujours est-il que c'est sous le gouvernement de B. Young que la polygamie est devenue pour les Mormons une institution sacrée, moralement obligatoire pour ceux auxquels leurs ressources permettent d'entretenir plusieurs femmes, et dont la pratique est regardée comme constituant un degré supérieur de sainteté. Si le simple fidèle n'a le plus souvent qu'une femme, parce qu'il n'en peut trouver plusieurs et ne serait pas assez riche pour les entretenir, le dignitaire ecclésiastique, *l'Ancien, l'Ange, l'Apôtre*

est polygame; plus il s'élève dans la hiérarchie, plus il se marie; Young eut vingt-sept femmes et une soixantaine d'enfants.

On a dit parfois que l'explication de ce phénomène est à chercher uniquement dans les appétits grossiers de la bête humaine, et que Young fit de la polygamie un dogme, pour pouvoir se livrer sans remords et sans frein à ses passions. L'explication nous paraît tout à fait insuffisante. Si ce n'était fort irrespectueux, nous serions tenté de dire que la polygamie a joué chez les Mormons le même rôle que, dans l'Église catholique, l'institution diamétralement opposée du célibat. Les papes ont voulu un clergé célibataire, pour qu'il fût plus séparé du monde et plus soumis. Brigham Young a voulu le Mormon polygame afin de l'avoir isolé et soumis. Il a fait de la polygamie un dogme parce que tout est dogme dans une théocratie. Mais ceci n'est que la forme; le but, c'était d'élever une barrière infranchissable entre le Saint et le Gentil et de séparer à jamais le peuple mormon du monde américain.

Des événements que nul n'avait prévu déjouèrent tous les calculs du prophète. En 1848, les États-Unis s'annexaient la Californie, enlevée au Mexique; bientôt on y trouvait l'or; un vaste courant d'émigration s'établissait à travers toute la largeur du continent; les plaines du *Far West* d'une part, la Californie, de l'autre, se peuplaient rapidement; aux sentiers des caravanes succédait une route de poste, puis le chemin de fer qui a mis San-Francisco à sept jours de New-York. La civilisation américaine montait ainsi des deux côtés à l'assaut du mormonisme. Dès que le contact s'établit, les vieilles luttes recommencèrent. Les plaintes des *Gentils* devenaient chaque jour plus vives et, dans ce territoire qui était censé appartenir aux États-Unis, l'autorité fédérale était absolument méconnue. Dès 1857, le gouvernement dirigeait vers l'Utah deux mille hommes de ses troupes. Young s'était mis en défense et avait fortifié les passes des montagnes Rocheuses. Soit répugnance à ouvrir les hostilités, soit plutôt qu'ils ne se sentissent point en force, les Américains se replièrent et, obligés d'hiverner dans les plaines, faillirent y périr de froid. L'année suivante, les troupes fédérales pénétrèrent dans l'Utah;

leur présence empêchait sans doute bien des excès, elle assurait la sécurité des fonctionnaires fédéraux, mais Young n'en conservait pas moins l'empire absolu sur son peuple.

Un gouvernement européen aurait pu, peut-être, trancher dans le vif, mettre Brigham Young et ses acolytes en prison et imposer aux Mormons, *manu militari*, une administration composée de Gentils. Aux États-Unis cela était impossible. Les fonctions sont électives; les Mormons, étant les plus nombreux, ne nommaient que des Mormons; les élections étaient purement fictives, le peuple votant invariablement pour ceux que les chefs avaient choisis; Young restait ainsi souverain, sans que les fonctionnaires fédéraux y pussent rien. La justice même était paralysée. Le jury, toujours en majorité mormon, ne trouvait jamais qu'un Mormon fût coupable, et jamais un Mormon ne témoignait contre un Mormon. C'est pourquoi, quand Brigham Young fut traduit en justice, comme nous l'avons dit plus haut, il fut impossible d'établir sa culpabilité, dont personne ne doutait.

C'est ici l'un des effets les plus frappants et les plus funestes de la théocratie; elle déplace, elle fausse toutes les notions du bien et du mal. Le gros du peuple mormon est certainement composé d'honnêtes gens et ce peuple est soumis par ses chefs à une dicipline assez sévère. On s'accorde à représenter le Mormon comme laborieux, économe et rangé, exempt, ou à peu près, de ces vices grossiers : débauche, ivrognerie, amour effréné du jeu, auxquels s'abandonnent trop souvent le pionnier, le mineur, le chercheur d'or américain. En général, le bon ordre et la décence extérieure règnent dans l'Utah.

Mais ce Mormon qui semble ainsi pouvoir être donné comme un modèle, n'a d'autre règle du bien et du mal que la parole de son prophète qu'il regarde comme inspiré, et les ordres de ses chefs. Il n'hésite pas une minute à se parjurer en justice, pour empêcher un de ses frères, fût-il cent fois coupable, d'être condamné par les *Gentils*, et, s'étant parjuré, par ordre de ses chefs, il ne se croit pas moins honnête pour cela.

On comprend qu'en face de pareilles gens force était d'atermoyer et d'attendre. Puis vint la guerre civile (1861-65) qui

absorba toute l'énergie et toutes les pensées des hommes du Nord.

Quand les États-Unis eurent reconquis leur intégrité et pansé les blessures d'une lutte si longue et si acharnée, la question mormone revint à l'ordre du jour et la lutte recommença entre le gouvernement fédéral, soutenu, poussé par l'opinion publique, et la théocratie mormone. Les circonstances étaient devenues un peu moins défavorables; malgré les efforts des chefs mormons, un grand nombre de Gentils s'étaient fixés dans l'Utah; ils commençaient à former une minorité respectable qui servait d'appui aux fonctionnaires fédéraux. Ce ne fut cependant qu'après la mort de Brigham Young (1871) que le Congrès entreprit sérieusement de détruire le Mormonisme. La loi Edmunds, ainsi désignée parce que c'est un sénateur de ce nom qui en avait pris l'initiative, déclara déchus de leurs droits de citoyens, et passibles de peines sévères, les polygames. C'était viser l'ennemi à la tête, car il n'y a guère de polygames dans l'Utah que les chefs. L'application de la loi fut difficile et laborieuse. Il fallait d'une part reviser les listes électorales pour en rayer les noms de tous les polygames; de l'autre, poursuivre en justice tous ceux qui s'étaient rendus coupables de ce crime. Confiée à des fonctionnaires fédéraux, la première opération put s'accomplir sans trop de peine, bien qu'elle ait donné lieu aux réclamations les plus passionnées. Mais les poursuites judiciaires se heurtaient à de bien autres obstacles, la notoriété publique ne suffisant pas pour envoyer un homme en prison et les Mormons se faisant un devoir et une gloire de tromper la justice. A leur opiniâtreté il fallut opposer une persévérance égale. Un seul chiffre suffira pour faire apprécier les difficultés contre lesquelles luttaient les juges fédéraux. La polygamie était pour les Mormons un dogme sacré; la vie du polygame était regardée comme constituant un état de sainteté supérieure, dont on pouvait à bon droit se glorifier, et nombre de Mormons, les chefs surtout, au vu et au su de tous, avaient plusieurs femmes. Cependant, au commencement de janvier 1887, cinq ans après la promulgation de la loi Edmunds, le nombre des condamnations prononcées ne s'élevait

qu'à deux cents. Il est vrai que trois cent cinquante Mormons, qui avaient eu la maladresse de se laisser prendre, attendaient, en prison, que la justice eût achevé d'instruire leur affaire qui traînait faute de preuves, et qu'un millier d'autres avaient pris la fuite, ou se cachaient, leur arrestation étant ordonnée. Tous les personnages importants, tous les chefs de la hiérarchie mormone avaient été de la sorte forcés de disparaître, et cependant, du fond de leur retraite, ils continuaient à gouverner leur peuple.

En 1887, le Congrès voulut frapper un nouveau coup. Il prononça la dissolution, non pas, comme on l'a dit, de la secte mormone, mais de deux *corporations*, de deux sociétés financières créées par les Mormons, la première en vue de subvenir aux frais de leur culte, l'autre pour défrayer les missions mormones, et subvenir aux frais de voyage et d'établissement dans l'Utah, des malheureux qu'elles réussissent à convertir. Cette loi donna lieu à de très vives discussions. Ses adversaires soutenaient qu'elle violait le principe souverain de la liberté de conscience et de culte, et que les Mormons, comme toute autre secte, avaient droit de s'organiser pour réunir les ressources nécessaires à la célébration de leur culte et à la propagation de leurs croyances. Les partisans de la mesure répondaient que, si les Mormons voulaient jouir des droits qui appartiennent à tout citoyen américain, ils devaient commencer par se soumettre aux lois des États-Unis, mais qu'ils ne pouvaient, à la fois, s'insurger contre les lois qui leur déplaisent et réclamer le bénéfice des autres. La loi fut votée, la dissolution des corporations mormones fut prononcée. Il ne semble pas qu'elle ait produit grand effet. L'exécution de la mesure présentait des difficultés plus grandes encore que la répression de la polygamie; l'argent n'est jamais bien difficile à cacher.

Cette longue lutte a fini cependant par lasser la constance des Mormons, d'autant que, peu à peu, les choses se sont modifiées dans l'Utah. L'envahissement du pays par les *Gentils* a amené entre les Mormons et la population non mormone des relations dont le contre-coup se fait sentir; il se manifeste parmi la jeu-

nesse mormone des besoins intellectuels et des velléités d'indépendance inconnus aux émigrants que guidait Brigham Young; elle n'accorde plus une foi implicite aux révélations que prétendent recevoir ses chefs. Les jeunes filles mormones ne regardent plus comme un privilège d'épouser un homme déjà en possession de quatre ou cinq femmes et répugnent au contraire à de telles unions. Les chefs, d'autre part, se lassent de vivre en proscrits, traqués par la justice; ils ont donc pris la résolution de se soumettre; ils capitulent.

Le 24 septembre dernier, le président actuel de la secte, Woodruf, a publié une proclamation portant que désormais la pluralité des femmes est interdite aux Mormons. Bien entendu, cette décision est donnée comme résultant d'un ordre divin, d'une révélation. C'est du moins ce qu'a déclaré l'un des chefs, Cannon, le même, croyons-nous, qui avait tenté de se faire admettre au Congrès, comme délégué de l'Utah, et avait été exclu comme polygame. La soixante-unième *conférence* de l'Église mormone, réunie le 6 octobre à Salt-Lake-City, a ratifié la décision de Woodruf. Cannon a expliqué à cette assemblée qu'elle avait été dictée par le Tout-Puissant. Sans doute la polygamie est chose sainte; elle avait jadis été prescrite par Dieu; mais les États-Unis n'en veulent pas et ils comptent soixante millions d'habitants. On ne résiste pas à soixante millions d'hommes; il faut donc se soumettre : Dieu l'a reconnu et ordonné. On voit que la fiction théocratique est maintenue jusqu'au bout, et jusqu'au point où elle tourne à la farce; les prophètes mormons couvrent leur retraite en affirmant que c'est Dieu lui-même qui capitule, ayant reconnu que les Américains sont trop nombreux et qu'il ne peut tenir tête à soixante millions d'hommes.

Mais est-ce bien une capitulation, ou bien les chefs mormons n'auraient-ils pas tout simplement fait ce qu'on appelle, en termes familiers, « changer son fusil d'épaule »? La résolution qu'ils viennent de prendre a tout le caractère d'une manœuvre politique. L'Utah a depuis longtemps dépassé, et de beaucoup, le chiffre de population exigé pour qu'un territoire soit constitué en État, et que son étoile s'ajoute à toutes celles qui scintillent sur la ban-

nière américaine. Depuis longtemps, les Mormons demandent que leur pays soit reconnu comme État. Ils poursuivaient une chimère. L'autonomie, l'indépendance de chacun des États de l'Union est, on le sait, presque complète; elle s'étend jusqu'aux questions sociales et même constitutionnelles. Longtemps les États du Sud ont pu maintenir l'esclavage, à titre d'institution particulière. Pour abolir l'esclavage, il a fallu introduire un amendement à la constitution fédérale. Cette année, même, le Wyoming, qui était Territoire, a été admis comme État. Comme Territoire il avait concédé le droit de vote aux femmes, aussi bien pour les élections politiques que pour les autres ; il a été admis par le Congrès, comme État, sans qu'on lui ait demandé de modifier cet article de sa constitution, et les femmes du Wyoming sont les seules au monde qui aient droit de voter pour la nomination des députés et sénateurs. Si l'Utah avait été élevé au rang d'État, alors que sa législation particulière autorisait la polygamie, le Congrès n'aurait plus eu aucun moyen de l'abolir ; du moins, la chose serait devenue singulièrement plus difficile ; aussi tous les efforts des Mormons sont restés vains. Ils viennent d'abolir la polygamie, parce qu'ils ont reconnu que, tant qu'elle subsisterait, leur pays resterait simple Territoire, gouverné par le Président des États-Unis, et qu'ils espèrent, en prenant cette mesure, faciliter sa transformation en État, se débarrasser ainsi des fonctionnaires et des juges fédéraux et échapper à la tutelle du gouvernement. Alors leur théocratie ébranlée, menacée, pourrait refleurir et les chefs pourraient retrouver l'absolu pouvoir qu'ils exerçaient jadis.

C'est là, peut-être, un rêve ; mais c'est peut-être aussi un danger. Rien ne dit que si le pouvoir revenait aux sectaires, qui sont encore aujourd'hui en majorité dans le pays, et qui y seraient maîtres s'il était indépendant, la polygamie ne reparaîtrait pas. Sans doute elle ne pourrait jamais être inscrite dans la législation; mais elle reste pour le vrai Mormon un dogme saint, et pourrait bien être pratiquée, plus ou moins secrètement, peut-être sur une aussi large échelle que jadis. La bonne foi des Mormons, toutes les fois qu'il s'agit de leurs relations avec les *Gentils*, est des plus sus ectes ; leur renonciation officielle à la

polygamie n'inspire qu'une confiance des plus médiocres, et les gens avisés estiment que le Congrès agira sagement en laissant l'Utah rester simple Territoire, jusqu'au jour où les non-mormons y seront devenus la forte majorité.

Ce sera prudence ; car, on le voit, l'idée théocratique, une fois implantée dans les esprits, s'y montre singulièrement tenace. Brigham Young a fait ce qui semblait impossible au XIXe siècle ; il a créé un peuple de « Saints », une société purement théocratique, ne connaissant de loi que la parole de ses apôtres, inspirés de Dieu. Son œuvre est loin d'être détruite, malgré les coups qu'elle a reçus, et le temps seul en aura lentement raison.

ÉTIENNE COQUEREL.

UNE NOUVELLE « VIE DE JÉSUS »

R. P. Didon. — *Jésus-Christ.* — 2 vol. grand in-8 de 483 et 469 pages. — Paris, 1891, librairie Plon.

I

Le livre du R. P. Didon a été pour nous une grosse déception, Nous l'attendions avec quelque impatience. On parlait depuis assez longtemps de sa prochaine apparition et même, en termes pleins de confiance, on menaçait les partisans de la libre critique d'une réfutation magistrale, définitive, qui mettrait pour jamais à néant leurs prétentions et leurs hérésies historiques. Le Révérend Père était de ceux qui savent saisir les taureaux par les cornes et les terrasser. De peur que des études solitaires, mal éprouvées par le contact immédiat avec ses adversaires, ne laissassent de côté quelques faces importantes des problèmes à résoudre, il avait été, comme les saints d'autrefois, affronter jusque dans son antre le dragon dévorant. Et il en était revenu rapportant la victoire dans les plis de sa robe, comme saint Romain, de rouennaise mémoire, quand il ramena la Gargouille attachée à son étole et le suivant comme un petit chien. Les exégètes et les critiques rationalistes n'avaient donc qu'à se bien tenir. La massue du robuste dominicain allait aplatir leurs livres avec leur superbe, et ce serait fini. La première moitié de ce siècle avait vu démolir le Christ de la tradition par les mains iconoclastes d'un Strauss; la fin du même siècle verrait la restauration du Christ-Dieu accomplie par le Père Didon.

Un peu d'expérience des discussions de ce genre nous empêchait de partager ces espérances. Trop ami de la vérité en soi pour *craindre*, nous l'étions assez pour *désirer* que la voix d'un défenseur attitré de la tradition, bien au courant des questions et partageant, sinon nos idées, du moins notre sentiment des difficultés posées par les textes eux-mêmes, se fît entendre au milieu des systèmes divers qui se partagent à cette heure les préférences de la critique historique. Pour ma part, je professais (et je professe toujours) le respect le plus sincère pour la personne du Père Didon. Comme tout le monde, j'admire son talent de prédicateur. Je savais, comme tout le monde aussi, que cette voix éloquente avait été momentanément condamnée au silence par des supérieurs qu'inquiétaient certaines hardiesses de pensée individuelle. Cela n'était pas pour le diminuer dans mon estime; et comme pourtant il était notoire que cette mesure de discipline, subie avec la plus entière soumission, n'altérait en rien les convictions catholiques ni l'entier dévouement à son Église de l'éminent orateur, je pensais bien que sa *Vie de Jésus* serait marquée au coin de la plus pure orthodoxie, tout au moins d'intention. Mais encore une fois cette prévision était tout le contraire d'un préjugé contre l'ouvrage annoncé.

On nous disait que, par excès de scrupules, il avait voulu voir de près les écoles de pestilence, je veux dire les universités allemandes. Hélas! il aurait pu défier la pestilence ailleurs encore, en Hollande par exemple, et en Suisse. L'Angleterre et même la France pouvaient offrir aussi à ses perquisitions des foyers remarquables d'infection. Ce qui m'inquiéta passablement quand on m'apprit son retour, c'est que son séjour avait été bien peu prolongé. Cela me rappelait malgré moi cette grande dame qui joua un rôle fort en vue dans la haute société conservatrice et dévote du dernier Empire. Cette dame, née dans l'église grecque-orthodoxe, s'était convertie au catholicisme romain, et, pour expliquer sa conversion, elle aimait à dire qu'elle s'était confinée pendant trois mois à la campagne, loin du bruit, loin du monde, pour s'enfonçer dans la lecture des Pères de l'Église. Trois mois! Pour étudier de pareils in-folios! Cela touchait à la grâce surnaturelle.

Le livre, objet d'une si vive attente, a paru, et mes craintes ont été dépassées. Il n'est pas possible de tirer des traits plus inoffensifs contre une hydre dont les cent têtes n'ont pas même besoin de repousser, car pas une seule n'est abattue. La *Vie de Jésus* du P. Didon pourra figurer parmi les livres d'édification à l'usage des croyants de son Église, dont aucune question de l'ordre critique n'a jamais troublé la foi : sa valeur scientifique est nulle, absolument nulle. Elle demeure même au-dessous de celle de la *Vie de Jésus* du bon Neander, qui, pourtant, passait depuis longtemps aux yeux des connaisseurs pour une œuvre vieillie, inférieure aux exigences de la science du temps présent.

La sévérité de ce jugement concerne uniquement, je me hâte de le dire, le fond scientifique du livre nouveau. La forme est bien supérieure, quand même, à la lecture, on pourrait se plaindre d'une monotonie fatigante. Cette forme est en effet d'un bout à l'autre « oratoire », sauf dans les appendices, où elle l'est encore trop, et dans un petit nombre de paragraphes où elle se plie du mieux qu'elle peut, et ce n'est guère, aux conditions d'une discussion vraiment critique. C'est un panégyrique permanent de Jésus, considéré, loué, adoré comme Dieu. Par conséquent, tout est admirable, tout est divin, tout est sublime, proclamé tel avant, pendant et après tous les épisodes racontés, et nous-même, pour qui la personne de Jésus est toujours la plus belle et la plus attirante de l'histoire, nous n'avons pu nous défendre d'un sentiment désagréable de satiété en lisant cette sempiternelle apothéose. La brièveté, si riche en elle-même, des évangiles est certainement une des raisons de leur puissance. La sublimité déroulée en deux gros volumes in-8°, c'est bien long. C'est sans doute un effet de notre faiblesse d'esprit; mais décidément nous avons de la peine à contempler le sublime, sans désemparer, le long de 900 pages et plus.

Cela ne nous empêche pas de reconnaître que, parmi ces pages, il en est de fort belles, de très éloquentes. Certaines descriptions, avivées par les expériences de l'auteur, qui a visité en détail la Palestine, pourraient être détachées avec avantage pour figurer dans des anthologies. C'est même, je le crains, ce côté esthétique,

littéraire, de son œuvre (à part quelques répétitions ou redondances qu'une plume plus sobre eût évitées) qui a fait illusion à l'auteur lui-même sur la valeur scientifique de son travail. Il est visiblement de ceux qui prennent un beau mouvement d'éloquence, d'indignation ou d'attendrissement, pour un argument. Le prédicateur reparaît constamment sous le commentateur et l'exégète. Il y a chez lui deux partis pris. Le premier, c'est de se tenir scrupuleusement au plus près de la tradition orthodoxe ; le second, c'est de préférer toujours, dans les limites elles-mêmes de cette tradition, le point de vue qui se prête le mieux au développement oratoire. On a reproché à M. Renan de subordonner trop souvent la rigueur de l'historien aux entraînements de l'artiste. Mais, en comparaison du P. Didon, M. Renan est un critique d'une sévérité impitoyable, un puits d'érudition technique, et peut-être doit-il à ce contraste, si frappant dans toutes ses œuvres d'histoire religieuse, l'effet ravissant de ces pages où l'érudit laisse quelque temps la parole à l'esthéticien consommé. Avec le P. Didon, ce contraste n'est pas à redouter.

Le caractère spécial de cette *Revue* nous interdit de discuter à fond la thèse centrale que l'œuvre du P. Didon voudrait établir. Il a voulu, de son propre aveu, faire servir son exposé de la vie de Jésus à la démonstration de sa divinité comprise comme la comprend la tradition catholique, et indirectement à l'apologie de l'autorité divine de l'Église, ou, plus exactement, de la hiérarchie sacerdotale dont il attribue à Jésus la fondation. Nous ne pourrions ici discuter la validité de cette double démonstration sans mettre le pied sur le domaine des controverses confessionnelles que nous tenons à éviter. Mais, sans nous prononcer sur le fond du débat, nous pouvons examiner au point de vue purement historique et critique la manière dont l'éloquent dominicain a tâché de résoudre les questions de critique et d'histoire qui se pressaient sur ses pas, pour autant, du moins, qu'il s'est aperçu de leur existence. Car c'est en vain que les lecteurs initiés aux problèmes de l'histoire évangélique chercheront dans ces deux gros volumes la solution proposée par le Révérend Père à plusieurs des questions qui les préoccupent le plus.

II

Nous pensons, en effet, ne voulant pas l'accuser de s'être tu diplomatiquement, que le P. Didon est un de ces esprits qui, par nature, sont d'avance brouillés avec la critique historique. Sa probité théologique a fait qu'il en a compris, en gros, la puissance, qu'il a vu le tort immense qu'elle pouvait faire aux causes qui lui sont les plus chères, qu'il était indispensable d'avoir raison de son action délétère, que pour l'attaquer il fallait la connaître, et il a fait de son mieux pour se mesurer avec elle en connaissance de cause. C'est très honorable et très courageux, d'autant plus courageux qu'il est l'esprit le moins fait du monde pour se rendre un compte exact des procédés de la critique, de ses intentions réelles et du genre de liberté qu'elle revendique si justement.

Controversiste militant, partant de la conviction, antérieure chez lui à tout examen scientifique, d'être l'organe d'une vérité qui s'impose par son rayonnement vainqueur à tout homme bien constitué et bien disposé, il n'a pas su voir dans la critique historique autre chose qu'une ennemie dont il fallait dénoncer sur tous les points le caractère coupable et l'absurdité révoltante. Quand on n'est pas de son avis, ou plutôt de l'avis de sa tradition, si l'on n'est pas un niais, on est un orgueilleux ou un impie. Ce jugement peu aimable s'étale d'un bout à l'autre du livre, et sans que l'auteur se doute un seul instant que ses adversaires pourraient très facilement se servir du même genre d'argumentation. On n'en serait pas plus avancé, et le mieux serait sans contredit de laisser aux jeunes séminaristes cette façon trop commode de réfuter ses adversaires. Quand on sait combien de labeurs opiniâtres, combien d'intelligences d'élite, combien d'existences consacrées tout entières à la poursuite désintéressée de la vérité, ont concouru à édifier le monument encore inachevé de la critique historique des livres de la Bible, on ressent involontairement quelque mauvaise humeur en voyant avec quel dédain superficiel, avec quel sans-gêne étourdi, un écrivain reli-

gieux se permet de traiter les maîtres dans un genre d'érudition qu'il admirerait de loin sur tout autre terrain.

Mais refoulons cette impression, et motivons notre jugement par quelques exemples significatifs.

III

Tous ceux qui ont abordé scientifiquement l'étude de la vie de Jésus, par conséquent celle des évangiles, les seuls documents de quelque étendue qui puissent nous renseigner à cet égard, savent qu'il faut avant tout se faire une opinion sur la question du quatrième évangile, dit de Jean. Car, selon l'idée qu'on se fait de ses rapports avec les trois premiers, cette histoire affecte des contours tout autres et revêt des couleurs très différentes.

Les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc), dits aussi *synoptiques* à cause de leur parallélisme, sont construits sur un même plan fondamental. Le ministère public de Jésus est circonscrit dans la Galilée; le Maître prend à la fin la résolution d'aller à Jérusalem poser solennellement la question du royaume de Dieu, tel qu'il le conçoit, au centre même de la théocratie juive. Là, et après quelques heures d'un succès relatif, il vient se heurter contre la malveillance de l'autorité religieuse et, victime de la coalition des préjugés froissés, d'une piété formaliste et routinière, d'un traditionalisme étroit et de calculs politiques, il meurt crucifié. Après quoi, les trois livres, malgré d'étonnantes diversités, s'accordent à raconter, chacun à sa manière, le fait même de la résurrection du sublime martyr. Le caractère commun à ces trois premiers évangiles est celui qu'on appelle « anecdotique ». Peu de réflexions, peu de commentaires. Les faits et les épisodes sont racontés très simplement, on peut ajouter très naïvement, avec des ressemblances littérales et des divergences non moins saillantes, de manière à donner de la vraisemblance (nous ne disons pas de la certitude) à l'opinion de ceux qui ont admis l'existence antérieure d'une tradition populaire, orale et fragmentaire,

dont ces trois évangiles auraient été, à divers degrés d'exactitude et d'extension, la fixation écrite. Mais, de plus, ces phénomènes de rédaction, ces ressemblances littérales et ces divergences, s'expliquent depuis longtemps par la supposition que leurs auteurs ont reproduit ou utilisé des sources écrites antérieures, et on croit retrouver les deux principales dans un proto-Marc, peu différent de notre Marc actuel; puis, dans une collection d'enseignements de Jésus, réunis par l'apôtre Matthieu, et qui, reproduite plus complètement par le premier évangéliste que par les deux autres, aurait donné son nom distinctif à son livre. Mais, plus nous avançons dans cette brève description des synoptiques, plus nous risquons de pénétrer sur les domaines contestés. Ce qui est indiscutable, c'est le caractère commun des trois livres quant au cadre historique de la vie de Jésus et quant à la manière toute simple et populaire de raconter ce qu'ils savent de la vie du Maître. La métaphysique ne les embarrasse guère. Si l'on n'avait sur l'histoire de Jésus d'autres documents que ces trois synoptiques, il ne pourrait être question ni de sa sa préexistence avant sa venue sur la terre, ni de son égalité d'essence et d'éternité avec Dieu. Les trois auteurs ne combattent pas ces doctrines, ils ne les connaissent pas.

Il en est tout autrement du quatrième évangile, celui que la tradition attribue à Jean, le pêcheur de Bethsaïda. Dès la première ligne nous sommes en pleine métaphysique transcendante. La théorie d'un Logos ou d'un Verbe, d'essence divine, auteur intermédiaire de la création, subordonné au Père, mais son délégué plénipotentiaire et le dépositaire de ses perfections, révélateur de toute vérité parce qu'il en est la source unique et en quelque sorte la condensation, cette théorie, dont il serait difficile de contester l'étroite parenté avec celle du juif alexandrin Philon, est exposée dès la première page et sert de prologue à tout ce qui suit. Ce qui sépare l'évangéliste de son prédécesseur d'Alexandrie, c'est que le Verbe de Philon ne s'individualise pas dans une personne humaine unique, tandis que le Verbe du quatrième évangile « s'incarne », devient homme dans la seule personne de Jésus. Tout le reste du livre aura pour objet de faire passer la

théorie dans la réalité, en montrant la séparation qui va s'opérer pendant la vie humaine du Verbe entre les « enfants de lumière », spontanément attirés vers celui qui concentre en lui-même la lumière du monde, et les « enfants des ténèbres » qui, par un effet réciproquement contraire de leur nature, repousseront son influence et s'endurciront dans leur antipathie jusqu'à vouloir supprimer par une mort violente celui qui soulève leur animosité instinctive. Cette philosophie de l'histoire évangélique s'appuie sans doute sur quelques grands traits communs aux quatre évangiles, tels que l'hostilité de la majorité du peuple juif et de ses chefs religieux, la mort sur la croix et la résurrection de Jésus ; mais, le plus souvent, elle met en avant, pour se justifier, des faits et des discours qui forment le contraste le plus complet avec les récits des synoptiques. Et, chose importante à noter, ces additions et ces transformations sont régulièrement de nature à faire de l'histoire évangélique la démonstration continue de la théorie philosophique tout à l'heure esquissée. D'abord ce n'est pas la Galilée, cette province écartée, qui est le théâtre ordinaire de la prédication itinérante de Jésus, c'est la Judée et la capitale juive, Jérusalem. On se voit en face de miracles de premier ordre, inconnus des premiers évangélistes, mais dont l'importance réside bien moins dans leur caractère surnaturel que dans leur signification idéale et symbolique. Le langage de Jésus est tout autre. Il parle de la Loi juive et des Juifs comme de choses et de gens auxquels il est personnellement étranger. Il y a des interversions ou des modifications de dates qui surprennent ceux qui ne se rendent pas compte de l'idée maîtresse qui dirige toute la composition. Par exemple, les synoptiques racontent l'expulsion des vendeurs du Temple comme un acte accompli par Jésus à la fin de sa carrière, lors de son entrée messianique à Jérusalem. Le quatrième évangéliste place cet épisode au commencement de son ministère, lors du premier de ses multiples séjours à Jérusalem. D'après les synoptiques, la veille de sa mort, Jésus a mangé la Pâque juive avec ses disciples; d'après le quatrième Évangile, qui fait aussi mention d'un repas suprême, la Pâque ne devait être mangée que le soir même du jour où Jésus fut crucifié et son

dernier repas ne fut pas pascal. C'est lui, en effet, qui était la véritable Pâque, et il fallait que son immolation coïncidât avec celle de la Pâque typique. Les enseignements de Jésus dans cet évangile sont presque toujours d'une grande élévation, parfois un peu traînants et d'une précision médiocre; mais il faut surtout observer qu'ils se rapportent à peu près exclusivement à lui-même comme au détenteur unique, absolu, de toute vérité, de tout salut, comme à l'objet, seul légitime, de toute foi efficace. Cela du reste est tout à fait d'accord avec la théorie du prologue. Il n'y a pas, il ne peut y avoir ni vérité ni salut en dehors du Verbe de Dieu, et ce Verbe, c'est lui. Un passage comme celui qui suppose qu'on peut parler contre le Fils de l'homme et être l'objet du pardon divin (*Matth.*, XI, 32.; *Luc*, XII, 10) serait absolument inimaginable dans le quatrième évangile. Ce livre est donc la mise en évidence du conflit qui doit fatalement éclater entre le Verbe-Lumière, qui est Jésus, et les hommes de ténèbres; mais il arrive parfois que, dans les exposés que Jésus fait de sa doctrine selon cet évangile, on ne saurait marquer l'endroit où Jésus cesse de parler et où l'évangéliste continue (par exemple, III, 10-21). Il serait trop long d'énumérer tous les faits de détails qui, joints à la discordance des cadres historiques et de l'horizon théologique, ont amené un grand nombre de savants modernes à stipuler que, dans le quatrième évangile, l'histoire de Jésus a été modifiée considérablement en vue et au service d'une théorie théologique. Nous n'avons pas à prendre parti en ce moment pour ou contre cette conclusion. Nous avons seulement tâché de mettre sous les yeux des lecteurs l'état de la question, et nous pensons qu'ils conviendront tous, quelle que soit leur solution préférée, qu'on ne saurait, avant d'écrire une histoire de Jésus-Christ, peser trop soigneusement les termes du problème. De la solution dépend toute l'orientation à donner au récit. Il est impossible que les deux représentations soient également exactes. Il faut de toute nécessité subordonner l'une à l'autre, interpréter celle qui s'éloigne le plus du modèle par celle qui s'en rapproche. En un mot, dans l'état actuel de la critique, c'est une discussion qui s'impose forcément. Des livres entiers,

d'un grand mérite scientifique, ont été consacrés à résoudre la question. Je m'attendais par conséquent à ce que le P. Didon en reconnaîtrait l'importance et que, de son point de vue traditionnel il déploierait toutes les ressources de son savoir et de son esprit pour défendre l'historicité complète du quatrième évangile et son accord avec les trois premiers contre les résultats de la critique d'aujourd'hui.

Vaine attente! Le Révérend Père n'a pas même l'air d'avoir saisi la gravité de ces résultats ou, ce qui revient au même, des considérants qui les motivent. Nous n'obtenons de lui (pp. XXIII-XXIX) qu'une série d'affirmations tranchantes, sans aucune preuve à l'appui, entremêlées d'erreurs manifestes et qui tendraient à faire croire qu'il n'a pas compris la question. Il ne s'agit nullement de savoir si l'auteur du quatrième évangile a voulu compléter les autres et faire ressortir plus clairement la nature divine de Jésus, il faut rechercher à quoi il tient que l'histoire déroulée par lui soit moulée, distribuée, pétrie, si j'ose ainsi dire, conformément aux exigences d'une théorie métaphysique dont les trois premiers n'ont pas la moindre idée. Que signifie ici cette échappatoire que chacun des évangélistes n'a reproduit que les faits qui l'ont le plus frappé? Quand on est le Verbe de Dieu et qu'on se présente en cette qualité devant les hommes pour les enseigner et les sauver, on peut parler comme le Christ johannique, on ne parle pas comme le Christ des synoptiques, on est autre chose que le Messie créé attendu par les Juifs, revêtu sans doute, et dans une large mesure, de pouvoirs divins, mais enfin créature limitée et refusant même la qualification de *bon* pour la reporter sur Dieu seul. Quand on croit, comme le croyaient les écrivains synoptiques dans l'hypothèse du P. Didon, que le héros dont on retrace l'histoire est Dieu lui-même incarné, on ne le décrit pas, on ne le fait pas enseigner d'une manière si peu d'accord avec une pareille croyance. Celui, de nos jours, qui n'est pas sensible à cette différence profonde de point de vue et de notion christologique montre, par cela même, qu'il est incapable d'apprécier la portée de la question critique la plus grave de celles qui intéressent l'histoire évangélique. Son manque de pénétration sur

ce point le condamne d'avance à faire une œuvre d'imagination et non pas une histoire.

On trouve d'ailleurs dans ces courtes pages un bon paquet d'assertions si hardies que l'inexpérience d'un novice en critique biblique peut seule les excuser. Nous apprenons, page XXII, que le quatrième évangéliste a écrit son livre pour combattre les Docètes. Assurément son livre n'est pas docétique, pourtant il contient quelques détails qu'il ne serait pas besoin de trop presser pour en tirer des conséquences très favorables à l'opinion d'après laquelle le corps de Jésus aurait été d'une nature différente de la nôtre, et, s'il se proposait de combattre cette opinion, il est singulier qu'il lui ait fourni des arguments possibles. Il en est de même de ses rapports avec la gnose en général. Il n'est certainement pas gnostique de système ni d'intention, mais l'opposition qu'il stipule entre les ténèbres et la lumière, entre les croyants et les incrédules, accuse parfois une teinte gnostique assez prononcée. Il y a mieux. Nous lisons, page XXVII, que « presque tous les Pères apostoliques contiennent des citations du quatrième évangile », mais on n'en cite pas une, et pour une bonne raison, c'est qu'il n'y en a pas. Justin Martyr, lui-même, mort vers 165, grand partisan, lui aussi, de la doctrine du Verbe, ne connaît pas cet évangile, preuve en soit d'abord l'absence de citations certaines, puis et surtout la manière dont il se représente l'histoire évangélique. Il ne se la représente qu'au point de vue des synoptiques. On nous dit, page XXVIII, que Papias, écrivain chrétien d'Asie Mineure, mort vers 160, rend témoignage au quatrième évangile, ce qui étonne beaucoup, lorsque l'on connaît, par les fragments conservés dans les livres d'Irénée et d'Eusèbe, combien ce vénérable personnage était grossièrement millénaire et en quelle mince estime il tenait les évangiles écrits. Mais cette assertion est gratuite. Elle repose sur une note latine du moyen âge qui met l'apôtre Jean en rapport épistolaire avec Marcion (monstruosité historique), et le P. Didon s'est bien gardé de la reproduire, tout en disant qu'il l'emprunte au Dr Aberle, que nous n'avons pas l'honneur de connaître. C'est encore avec a même crânerie d'affirmation, sans aucune preuve, qu'on nous

déclare dans la même page que, d'après le canon de Muratori, dès l'an 142, on reconnaissait exclusivement nos quatre évangiles dans l'Église de Rome, et à la page XXIX que la découverte du *Codex Sinaïticus* et un passage de Tertullien (non cité et que je ne retrouve pas) ont démontré que l'on conservait dans les églises apostoliques « le manuscrit autographe des Évangiles » et qu'il en existait une copie contemporaine ! ! Qu'est-ce, au nom du ciel, que la découverte du *Sinaïticus* a bien pu démontrer en ce genre de suppositions en l'air? Quand on avance ainsi, sans crier gare, de pareilles énormités, on démontre simplement qu'on est un innocent conscrit de très peu d'avenir dans le régiment de la critique. Et lorsque, d'autre part, on fournit la preuve d'un grand talent, on apporte une confirmation nouvelle de la remarque souvent faite qu'il ne faut pas forcer son génie en voulant l'appliquer à des choses pour lesquelles il n'est point fait.

IV

Veut-on une autre preuve de l'incompétence du révérend prédicateur en fait de critique biblique? Nous la trouvons aux pages LVI-LXIX, où il est question des prophéties de l'Ancien Testament considérées comme autant de prédictions miraculeuses des faits de l'histoire évangélique.

C'est une méthode fort ancienne et très familière aux apologistes du christianisme traditionnel que de détacher des écrits prophétiques ou autres de l'Ancien Testament des passages qui, dans cet isolement, séparés de leur contexte, et moyennant quelque complaisance, ressemblent à des descriptions anticipées de la personne et de l'histoire de Jésus. Le danger d'une pareille méthode, et on y tomba dès les premiers jours, c'est de transformer en prédiction surnaturelle de simples analogies de mots ou de circonstances. Le premier évangéliste, entre autres, a donné en plein sur cet écueil, et cela n'a rien de surprenant pour ceux qui savent avec quel arbitraire naïf, au nom de théories mystiques roulant sur le sens qu'il était permis de donner à des textes sacrés, les écrivains religieux de cette époque voyaient des confirmations

et des révélations dans des phrases qui n'avaient par elles-mêmes aucun rapport réel avec les sujets traités. En usant des mêmes procédés on aurait pu transformer Homère, Pindare, Aristophane et Virgile en prophètes du Messie. Dans les temps modernes, sous le coup des attaques des penseurs antichrétiens, on s'y prit avec un peu plus de précaution et on fit une sélection de passages des prophètes qui, à première vue, pouvaient, jusqu'à un certain point, prétendre au titre de prédictions de l'Évangile. Aux yeux de tous ceux qui n'ont pas étudié de près cette question, il est certain que cette manière d'argumenter ne laisse pas de faire une certaine impression.

C'est ainsi qu'on alignait l'un après l'autre les fragments de prophéties qui semblaient annoncer plusieurs siècles à l'avance que Jésus, descendant de David, naîtrait d'une mère-vierge à Bethléhem, qu'on l'appellerait le Dieu fort, que Dieu son Père le déclarerait son Fils, qu'il rendrait la vue à des aveugles et l'ouïe à des sourds, qu'il fonderait une alliance nouvelle entre Dieu et les hommes, qu'il parlerait en paraboles, que son ministère serait paisible et doux, qu'il entrerait à Jérusalem monté sur une ânesse, qu'il souffrirait beaucoup, qu'il serait l'objet de mépris et d'inimitiés cruelles, qu'il paraîtrait abandonné de Dieu, qu'on achèterait trente pièces d'argent le moyen de se saisir de lui, qu'il serait frappé, conspué, condamné à la mort des infâmes, qu'il aurait les pieds et les mains percés, que sa robe serait tirée au sort, que toutefois il sortirait du sépulcre sans en avoir ressenti la corruption, que son règne s'étendrait sur toutes les nations et qu'en punition de leur incrédulité les Juifs perdraient leur temple et leur pays. On continuait de même en montrant, par des passages judicieusement sélectés, que l'Ascension, la descente du Saint-Esprit, les missions apostoliques, etc., etc., avaient été prédites longtemps à l'avance par des voyants inspirés.

Le P. Didon n'a pas manqué de reprendre pour son compte cette vieille méthode apologétique. Aux pages que nous venons d'indiquer, on peut lire tout un centon de prédictions détachées des livres de l'Ancien Testament, et il termine fièrement en disant : « Ces passages fragmentaires forment un tableau détaillé

et complet du Messie; on le croirait tracé par les évangélistes après son apparition » (page LXIV). Nous accorderons très volontiers au Révérend Père qu'on aurait grand tort, mais il ne nous trouverait pas d'aussi bonne composition s'il soutenait qu'on pouvait avant cette apparition interpréter ainsi les citations qu'il a déroulées comme les grains d'un chapelet.

N'insistons pas sur le fait que la Synagogue ne les a jamais comprises de la sorte. Le P. Didon nous répondrait qu'elle n'a pas voix au chapitre. Pourtant, pages XLV et XLVI, il s'élève avec quelque vivacité contre la témérité de ceux qui séparent un livre sacré de la société à laquelle il appartient et qui prétendent le comprendre autrement que la tradition qui en est la gardienne. Est-ce que, lorsqu'il s'agit des prophètes d'Israël, la Synagogue n'aurait pas, en vertu de ce principe, le droit de réclamer la justesse *a priori* de ses interprétations? Et est-ce que le P. Didon lui-même s'engagerait à ne comprendre le *Coran*, le *Tripithâka*, ou les *Védas* ou le *Zend Avesta* que dans le sens où les comprennent les sociétés religieuses auxquelles appartiennent ces livres sacrés?

Mais laissons de côté ce paralogisme enfantin qui se réfute tout seul, et insistons plutôt sur l'étonnant aplomb avec lequel le P. Didon ose dérouler une pareille argumentation quand il devrait savoir que la preuve traditionnelle tirée des prophéties a été radicalement mise à néant par la critique moderne et qu'il faudrait tout un long travail de reconstitution pour lui rendre une valeur quelconque.

Je ne viens pas décider si ce travail est possible ou non. Je ne dis pas que la réduction de toutes ces prétendues prédictions à un sens historique, naturel, n'ayant plus rien de miraculeux, est, sur tous les points, à l'abri de toute objection, quand même mon opinion sur ce point est très arrêtée. Mais je demande au nouvel historien de la vie de Jésus s'il ignore donc l'existence des travaux sérieux, nombreux, approfondis, consacrés par les premiers hébraïsants de notre siècle aux livres de l'Ancien Testament, par des hommes qui, pour la plupart, professaient pour le christianisme les plus sincères sympathies, à cent lieues de la

frivolité voltairienne comme des partis pris de l'athéisme, et qui n'ont pas laissé debout une seule des prédictions qu'il cite avec tant de juvénile confiance. Ils ont reconnu que chacun de ces passages remis à sa place, dans son contexte, interprété comme l'exigent les circonstances des temps et des lieux de sa rédaction, perdait toute espèce de caractère surnaturel, devenait soit une allusion, soit une espérance, soit une description, soit une figure poétique, qu'on n'avait pas le droit d'arracher à son milieu naturel pour en faire un oracle à l'échéance de six ou sept siècles après son émission. Il est faux qu'Ésaïe ait prédit qu'une vierge deviendrait mère sans cesser d'être vierge; il est faux que le serviteur de Dieu dont il parle, et qui est un être collectif, soit le Messie personnel de la croyance chrétienne ; il est faux que ses souffrances et sa mort soient, dans le texte prophétique, les souffrances et la mort de Jésus; il est faux que les trente pièces d'argent dont parle un des Zacharies visent d'avance le salaire que reçut Judas pour prix de sa trahison, et si plus d'un prophète a prévu la destruction de Jérusalem et du Temple (ce qui, dans les conjonctures où ils se trouvaient avant la captivité, n'était que trop facile à prévoir), il est faux qu'aucun d'eux ait songé à une seconde destruction qui serait la punition de l'incrédulité du peuple juif vis-à-vis de Jésus-Christ.

Les savants dont je parle sont-ils des « orgueilleux »? Je n'ai jamais vu le moindre symptôme de cet orgueil prétendu, mais que nous importe au fond s'ils ont dit vrai? Nous ne nous permettrions pas de taxer le Révérend Père d'une légèreté impardonnable quand il discute des questions aussi sérieuses. Pourtant il nous en donnerait parfois le droit quand nous le voyons s'embarquer avec tant d'assurance sur un esquif dont il n'a pas même remarqué les trous effrayants. Je ne parle pas de certains *lapsus* échappés à sa plume trop rapide, comme, par exemple, page LVIII, où il attribue à *Esaïe*, II, 12, un passage remarquable qui se lit *Joel*, III, 1. Ce qui est plus grave, c'est le sans-façon avec lequel il se permet de traduire certains passages pour les mieux rapprocher de sa thèse favorite. Je n'en citerai qu'un échantillon, mais il est typique.

Parmi les prédictions alléguées par lui, l'une de celles qui seraient de nature à frapper le plus fortement les lecteurs étrangers aux études bibliques, consiste dans la reproduction du passage, *Daniel*, IX, 26-27; et voici comment le P. Didon nous le traduit, page LXIV : « Le Christ sera mis à mort, et le peuple qui l'aura renié ne sera plus son peuple. Un autre peuple, dépendant d'un chef qui doit venir, détruira la ville et le sanctuaire. » Un lecteur non préparé pensera évidemment que cette prédiction concerne la mort de Jésus et la destruction survenue, quelque quarante ans après, de Jérusalem et du Temple, lors du siège dirigé par Titus. Et il s'écriera : O miracle de prescience!

Voici maintenant la traduction exacte du même passage : « Depuis qu'a été prononcée la parole de ramener (les Juifs) et de rebâtir Jérusalem jusqu'à un Oint, un prince, il y aura sept semaines; et pendant soixante-deux semaines, ils seront ramenés (les Juifs) et (la ville) sera rebâtie, place et enceinte; mais au milieu des tribulations des temps. Et après les soixante-deux semaines, un Oint (ou un Christ) sera exterminé, et personne ne sera pour lui (= ne prendra son parti ou ne lui succédera, — le texte ici est obscur). Et, quant à la ville et au sanctuaire, le peuple d'un prince qui viendra les ravagera... »

Pour comprendre cet oracle énigmatique, il faut savoir que les « semaines » en question sont « des semaines d'années », des périodes de sept ans, et qu'elles se substituent aux 70 ans que Jérémie, en nombre rond, avait assignés comme durée à la captivité de Babylone. L'auteur de l'apocalypse connue sous le nom de Daniel veut dire qu'au bout de soixante-deux semaines d'années soit 434 ans, un Oint, c'est-à-dire un prêtre, sera exterminé, tandis qu'un autre Oint, cette fois un prince, avait figuré à la tête de ceux qui étaient revenus en Judée pour rebâtir Jérusalem. Il n'est pas difficile de deviner à qui l'écrivain fait allusion. L'Oint-prince, c'est Zorobabel, le directeur du retour de Babylone. L'Oint exterminé, c'est le grand prêtre Onias qui fut destitué par le roi Antiochus, en 174, et tué quelques années après. C'est un de ces détails, parmi tant d'autres, qui ont élevé à la hauteur d'une certitude la supposition que le livre de Daniel a été écrit sous le

règne d'Antiochus Épiphane. Mais, quoi qu'il en soit, où voit-on dans ce passage une prédiction quelconque « du Christ », de sa mort et du moment où Jésus vivrait? Qui autorise le Père Didon à parlerd'une « destruction » de la ville et du Temple, là où il n'est question que d'un « ravage », corruption, souillure, profanation, mais non pas « destruction »? Pourquoi se permet-il de traduire « le Christ » quand il n'est parlé que d'« un Christ » ou « un Oint », car les deux mots sont de sens identique et s'appliquent également aux princes de la maison royale, aux prêtres et même aux prophètes?

Voilà pourtant ce qu'une idée préconçue fait de ce respect scrupuleux de la vérité auquel certainement prétend le P. Didon et dont nous ne lui contestons pas le désir, mais dont nous lui refusons catégoriquement la capacité. On peut juger par ce qui précède de la valeur réelle des trompe-l'œil qu'il présente avec tant d'assurance sous le nom de prophéties miraculeuses. Nous ne mettons pas en doute sa sincérité, nous ne voulons pas l'accuser de légèreté, mais nous lui imputons une de ces cécités à demi-volontaires qui proviennent de l'asservissement préalable de l'intelligence à une autorité dictatoriale. On peut, après cette inféodation, être ou devenir grand orateur et grand écrivain, mais il ne faut pas se mêler de critique religieuse, et, à ceux qui trouveraient ce jugement trop sévère, nous nous bornerions à présenter ces lignes vraiment renversantes que nous lisons, page LXVII : « Toute la Bible est messianique... Les plus grands docteurs parmi les Juifs, les targumistes du Ier et du IIe siècle, les Onkelos, les Jonathan, les Akiba, n'ont jamais hésité à interpréter ainsi le livre sacré. Les passages que nous avons cités ne faisaient aucun doute pour eux, et ils les entendaient comme nous ! ! »

Après un pareil défi à l'évidence, on peut, comme on dit vulgairement, tirer l'échelle.

V

On nous permettra donc de ne pas entrer bien avant dans l'examen d'un livre à prétention critique et dont l'auteur se ré-

vèle si complètement étranger aux rudiments de la science qu'il voudrait invoquer. Sur un seul point, nous le voyons faire preuve d'une certaine indépendance d'esprit et de quelques recherches techniques, C'est dans sa dissertation sur le moment le plus probable où Jésus naquit. D'accord avec plus d'un spécialiste moderne, et bien que ses motifs ne soient pas tous d'égale valeur, le P. Didon arrive à la conclusion qu'il faudrait antidater l'ère vulgaire de trois ou quatre années. Seulement il ne parvient à concilier le témoignage de *Matthieu*, II, 7, d'après lequel Jésus serait né vers la fin du règne d'Hérode le Grand, avec celui de *Luc*, II, 1, d'après lequel cette naissance aurait eu lieu lors du recensement ordonné par Auguste sous le proconsulat de Quirinus en Syrie, par conséquent lorsque la Judée était devenue province romaine, qu'au moyen de suppositions très peu vraisemblables. Mais il est un autre point sur lequel le P. Didon a déployé toute la sagacité et toute la subtilité dont il est capable, et où il a été aussi malheureux que laborieux.

On a remarqué depuis longtemps l'espèce de contradiction qui caractérise les récits de Matthieu et de Luc sur la naissance et la famille de Jésus. Tous deux s'accordent sur le fait en lui-même de la conception miraculeuse du fils de Marie et sur sa naissance à Bethléhem. Ce devait être un point de croyance déjà fixé à l'époque où ces deux évangiles furent rédigés, du moins dans la partie de l'Église chrétienne à laquelle appartenaient leurs rédacteurs. Sur presque tout le reste, ils diffèrent tellement que les « harmonistes » se sont donné toutes les peines possibles pour fondre les deux récits en un seul sans faire violence aux textes, et n'y sont jamais parvenus. Tous deux sont aussi d'avis que Jésus est un descendant direct du roi David. C'était une question qui avait une grande importance aux yeux des Juifs, bien que Jésus lui-même se soit exprimé (*Marc*, XII, 35-37; *Matth.*, XXII, 41-46; *Luc*, XX, 41-43) de telle sorte qu'on a le droit de douter qu'il partageât cette idée. Mais n'importe. Ce qui est extrêmement curieux, c'est que les deux évangélistes déroulent, chacun de son côté, la généalogie davidique de Jésus, et qu'au lieu de la faire aboutir à Marie sa mère, ils désignent son époux

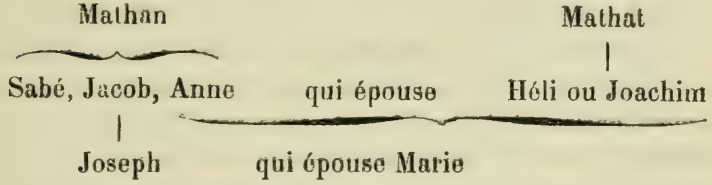
Joseph comme le dernier membre de cette lignée royale. Et pourtant ils ont enregistré une tradition d'après laquelle Joseph n'était pour rien dans la naissance de l'enfant-Messie! Pourquoi donc s'être donné la peine de montrer que Joseph descend de David? On est, dans la critique indépendante, assez généralement d'accord pour penser que, lorsque les deux évangiles furent écrits (Marc et Jean ne disent rien de la naissance du Christ), le souvenir précis des circonstances qui avaient entouré son berceau et son enfance était perdu, que la légende pieuse, dirigée par un dogmatisme commençant, en avait pris la place, qu'il s'était formé çà et là dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine des récits naïfs, poétiques, associés à des efforts pour reconstituer jusqu'à David, et même au delà, cette généalogie davidique à laquelle on attachait tant de prix, et qu'enfin les deux évangélistes, recueillant, chacun de son côté, le dépôt flottant de deux courants légendaires parallèles, mais différents, l'avaient enregistré pour ne rien négliger de ce qui pouvait satisfaire la curiosité légitime de leurs lecteurs. Je n'entends ici ni approuver ni combattre cette solution de la difficulté, je me borne à l'exposer. Il était d'avance évident que le P. Didon ne l'accepterait pas. Il n'est pas plus sensible aux divergences du récit de Matthieu et du récit de Luc qu'aux différences allant jusqu'à la contradiction qui séparent des synoptiques l'évangile de Jean. Cela encore ne saurait nous surprendre. Mais son attention est fortement éveillée par le fait que pourtant si Jésus n'est humainement fils que de Marie, la généalogie davidique aboutissant à Joseph ne prouve plus rien du tout pour sa messianité, et par cet autre fait que, dans les deux évangiles, Joseph se rattache à David par des ascendants qui ne sont nullement les mêmes. D'après Matthieu, Jésus descend de David par Salomon et les rois de Juda ses successeurs; d'après Luc, il en descend par Nathan, autre fils de David. Dans le premier évangile, le père de Joseph se nomme Jacob, et dans le troisième il se nomme Héli, et la divergence continue tout le long des deux arbres généalogiques, sauf sur un ou deux noms qui sont communs. On a cru pouvoir déduire de cette étrange diversité qu'au fond ces deux généalogies

n'étaient bien sûrement fixées ni l'une ni l'autre ; que, dans la ferme persuasion où l'on était que Jésus était le Messie, et qu'étant le Messie il devait descendre de David, on avait procédé avec un peu de complaisance pour établir cette filiation. La première idée qui était venue aux pieux chercheurs avait été de rattacher Joseph, père de Jésus, à la grande lignée royale qui comptait des noms illustres, révérés, comme Asa, Josaphat, Ezéchias et Josias ; c'est la généalogie de Matthieu. Puis, à la réflexion, il sembla peu convenable que beaucoup d'ancêtres directs du Messie, à commencer par le roi Salomon lui-même, à continuer par Roboam son fils, Achaz, Manassé, Jechonias, et autres rois descendant de David, eussent donné tant d'exemples scandaleux. Comment ! L'union adultère de David et de Bathséba, mère de Salomon, aurait été l'un des actes préparatoires au salut du monde ! On préféra donc dresser une autre généalogie en partant de Nathan, fils aussi de David, et dont la descendance beaucoup plus obscure ne prêtait pas à une pareille objection. Mais ce ne sont pas non plus là des explications qui puissent plaire au P. Didon, et alors on ne se fait pas d'idée de toutes les subtilités, de toutes les rubriques, de toutes les hypothèses qu'il inflige à son cerveau et au nôtre pour arriver à ceci, que Joseph et Marie descendent tous les deux du roi David. Invoquant les légendes sans aucun fondement historique qui ont donné à Marie une mère qui s'appelait Anne, et un père qui s'appelait Joachim ou Héli, il fait d'Anne la sœur de Joseph et l'épouse d'Héli qui doit être aussi Joachim. Je demande pardon à mes lecteurs de l'amphigouri que je résume aussi clairement que je peux, et, pour les aider, je reproduis la fin du petit tableau dû à l'ingéniosité du Père Didon.

(*Mathieu*)		(*Luc*)
Jacob		Mathias
Joseph, Anne	qui épouse	Héli
qui épouse Marie		

Ici Joseph devient donc le mari de sa nièce et nous devons savoir gré à l'imagination du P. Didon de n'avoir pas désigné l'au-

torité qui accorda la dispense. Mais, comme s'il n'était pas trop confiant lui-même dans la validité de ce petit arrangement, il nous en présente au choix un autre, en vertu duquel Anne, mère de Marie, était une tante de Joseph et tout de même l'épouse d'Héli, de sorte que cette fois Joseph aurait épousé sa cousine germaine. Les choses se présenteraient alors sous cette forme :



On voit bien, et de son point de vue nous ne saurions l'en blâmer, que ce qui préoccupe le P. Didon, c'est surtout de prouver la descendance davidique de Marie sur les ascendants de laquelle les évangiles ne soufflent pas un traître mot. Pourtant, à moins de les démentir carrément, il faut bien que Joseph aussi soit descendant du glorieux roi. De là, ces tours de force, ces prestidigitations avec les noms propres, au point qu'à la fin on se frotte les yeux qui n'y voient plus que du feu.

Mais, à quoi bon, je vous en prie, toutes ces combinaisons entortillées? Elles sont rendues d'avance inutiles par les textes mêmes, qui ne s'occupent absolument que des ascendants de Joseph, qui se seraient évidemment occupés aussi de ceux de Marie, si leurs écrivains y avaient ajouté la même importance qu'un éloquent frère prêcheur du XIXe siècle, mais qui n'en ont rien fait, parce qu'à leurs yeux la seule descendance davidique essentielle à fixer était celle de Joseph. Celle-là une fois fixée, le reste était sans intérêt. C'était comme fils de son père, et non comme fils de sa mère qu'on héritait des droits à la possession en Israel (le lévirat lui-même reposait sur ce principe). Consultez les deux textes, et vous verrez que, dans Matthieu comme dans Luc, dans Luc comme dans Matthieu, c'est Joseph, et nul autre, qui fait que Jésus descend de David. Si par là les deux évangélistes sont en désaccord entre eux

en présentant chacun une généalogie différente, et avec eux-mêmes en racontant d'autres choses qui réduisent à zéro la paternité de Joseph, c'est une autre question, mais qui ne change rien au fait patent que les deux généalogies aboutissent à Joseph et n'aboutissent qu'à lui.

On s'aperçoit vite, en lisant le P. Didon, que son savoir théologique, même en dehors des questions d'éxégèse, est très borné. Il ignore l'histoire du dogme chrétien aussi bien que celle d'Israël. Il croit que les Ebionites et les Nazaréens sont des sectes qui se sont séparées de l'Église constituée avant eux, comme s'il n'était pas démontré qu'ils perpétuèrent assez longtemps et par attachement obstiné à la tradition le type primitif de la première chrétienté. Le conflit des premiers temps entre les judéo-chrétiens de Pierre et les universalistes conséquents de Paul, conflit qui doit trouver son explication dans les précédents posés par Jésus lui-même, n'est ni reconnu dans sa gravité ni préparé par le récit historique. Il semblerait, à lire le P. Didon, que le dogme de la Trinité a plus de dix-huit siècles d'existence. Nous lisons (II, p. 302) cette phrase inconcevable sous la plume d'un docteur « bien instruit dans le royaume de Dieu » : « Être reconnu comme le Fils de Dieu, égal du Père, c'était la plus grande gloire, la seule que Jésus avait cherchée au milieu des hommes ». Comparez *Philipp.*, II, 5-9, et même selon l'évangile de Jean une pareille assertion est absolument contraire à l'histoire. La crédulité du Révérend Père en fait de miracles est illimitée. Il croit ferme aux possessions démoniaques. L'entrée d'une légion de démons dans le corps des pourceaux de Gadara lui paraît toute simple. Le poisson qui contenait dans ses entrailles une pièce de monnaie, et qui fut pêché par Pierre, juste à point nommé pour que le Maître et lui acquittassent un impôt qu'on leur réclamait, n'a rien qui le déconcerte (pp. 382 et 472). La manière dont il comprend le ministère de Jean-Baptiste et surtout son message à Jésus (*Matth.* XI) est un, démenti flagrant au texte lui-même (comp., XI, 11). Si les exorcistes juifs remportaient, eux aussi, des succès réjouissants, cela doit tenir « à la complaisance » des mauvais esprits (p. 296). Une des questions qui préoccupe le plus les commentateurs du Nouveau

Testament, savoir la proximité de la fin du monde actuel et du retour du Christ, telle qu'elle est enseignée dans tous les livres du recueil sacré, est à peine comprise et elle est éludée prestement en quelques lignes qui sont tout le contraire d'une solution (comp. p. 224). Rien sur l'identité de l'union que Jésus désire entre ses disciples, lui-même et Dieu, et de l'union qu'il déclare exister entre lui et le Père. C'est pourtant un des traits les plus saillants de l'enseignement johannique. Dans l'histoire de la Passion, nous voyons figurer l'épisode légendaire de sainte Véronique, dont les évangiles ne savent rien, et dont les origines très suspectes semblent également inconnues de notre historien. En revanche, l'hypothèse des visions, comme explication des scènesde la résurrection, est très malmenée, comme si la vision ne pouvait jamais être, dans certains milieux et certaines conditions d'esprit, l'enveloppe ou la forme d'idées très élevées et très pures. Nous lisons (p. 365) : « La mort est la conséquence logique, fatale, inexorable, du péché. Si le péché n'a point souillé un être, il est juste qu'il échappe à la mort. » Mais alors, l'animal qui ne pêche point ne devrait pas mourir, ni les saints non plus. Et si la mort, comme cela paraît assez vraisemblable, est la conséquence de l'organisation physique des êtres animés, comment l'homme, même sans péché, en serait-il exempt, puisque, par son corps, il vit de la vie animale?

Encore une fois, nous nous refusons à discuter toutes ces questions au fond. Nous entendons seulement protester contre cette façon cavalière qui consiste à se tirer d'embarras en lançant à la tête du lecteur ahuri ces apophtegmes tranchants qui soulèvent immédiatement des objections plus graves encore que la difficulté dont on veut se tirer. Nous en dirons autant de ces petites habiletés que l'on croit si décisives quand il s'agit de concilier des récits dont les détails se contredisent. L'histoire, rationnellement étudiée, n'attachera guère d'importance au fait que, dans un évangile, Jésus a guéri un aveugle en entrant à Jéricho, tandis que, dans un autre, ce fut en sortant et que, d'après un troisième, il en guérit deux ; ou bien que, d'après l'un, il y avait deux démoniaques furieux à Gadara et que, d'après l'autre, il n'y en

avait qu'un. Qu'importent ces adiaphora, quand il ressort de toutes les analogies des récits comparés entre eux qu'il s'agit clairement d'un seul et même épisode, dont quelques particularités ont pu se modifier avec le temps et selon les représentations que s'en faisaient les narrateurs intermédiaires? Mais, pour envisager ainsi les choses, il faut se résigner à voir dans les évangiles, du moins dans les trois premiers, des écrits de seconde et troisième main, comme la comparaison attentive de leurs textes le démontre, et non plus, comme le Père Didon aime à s'en flatter, des livres rédigés d'un bout à l'autre par des témoins immédiats des faits racontés, ou du moins garantis par eux. Il en est donc réduit à ces procédés enfantins de la vieille harmonistique. Il faut admettre que Jésus a guéri des aveugles en entrant à Jéricho, puis en sortant de cette ville; que deux aveugles furent l'objet de sa compassion sur un point, ou que sur les deux un seul fut remarqué par une partie des assistants, et, chose bizarre, que les circonstances, les paroles échangées, les dispositions de la foule furent identiquement les mêmes[1]. Il faut supposer aussi qu'à Gadara il y avait bien deux démoniaques furieux, mais qu'il y en avait un plus furieux que l'autre et qui monopolisa l'attention de beaucoup de spectateurs[2], ce qui explique pourquoi Marc et Luc n'en connaissent qu'un, tandis que Matthieu en connaît deux. Faisons trêve. Ce ne sont là que des enfantillages imaginés pour défendre à tout prix l'inspiration surnaturelle des textes canoniques. Il y a beau temps que la critique sérieuse les a relégués dans l'insignifiance dont ils n'auraient jamais dû sortir.

L'espace nous manquerait si nous allions énumérer les innombrables bévues que sa critique d'amateur et son parti pris ont fait commettre au Père Didon. Ce travail, du reste, serait inutile. En pareille matière, ce qui importe, ce sont les principes et la manière d'envisager les documents. Nous croyons avoir montré suffisamment que, sur ce double terrain, le Père Didon a entrepris

1) Comp. *Matth.*, xx, 29-34; *Marc*, x, 46-52; *Luc*, xviii, 35-43.
2) Comp. *Matth.*, viii, 28-34; *Marc*, v, 1-17; *Luc*, viii, 26-37.

une tâche à laquelle il n'était pas préparé, à laquelle, je le pense, le pli depuis longtemps pris par son esprit ne lui permettait pas de se préparer. Je suis persuadé que, si cette critique de sa critique lui tombe sous les yeux, elle n'effleurera pas même la confiance un peu béate qu'il professe dans l'excellence de sa méthode historique. Mais, à mon tour, je le mets au défi d'amener à sa manière de voir un seul des hommes indépendants qui ont étudié les évangiles en s'armant des ressources mises à leur disposition par les travaux scientifiques dont la Bible a été l'objet au cours de ce siècle. Seuls, les incompétents pourront se laisser prendre à ce ton d'assurance imperturbable et d'autorité cassante qui règne d'un bout à l'autre de ces deux volumes. Y a-t-il de notre part beaucoup d'orgueil et de superbe à persister dans notre manière de voir, après avoir lu cette réfutation qui nous paraît si défectueuse? J'espère que non. Il serait bien étrange que la modestie et l'humilité consistassent à approuver ce qui paraît faux. Je me borne, en terminant, à soumettre aux méditations de l'éminent prédicateur, dont j'aurais voulu pouvoir dire plus de bien, cette réflexion que je me faisais tout en lisant son gros ouvrage : Jésus aurait-il trouvé un seul disciple parmi ses compatriotes, si tous avaient été imbus des principes qui l'ont guidé, lui, Père Didon, dans la confection de son livre? Après tout, les Scribes et les Pharisiens étaient assis sur la chaire de Moïse; ils avaient pour eux l'autorité traditionnelle, le sens reconnu des Écritures, l'antiquité au moins apparente de leurs doctrines, le prestige du sacerdoce ininterrompu, la grande voix populaire, la superstition et la scolastique. Il fallait secouer le joug de toutes ces puissances pour adhérer à Jésus-Christ. Ce qui veut dire que si le P. Didon avait été compatriote et contemporain de Jésus, il n'eût pu devenir son disciple, qu'à la condition de rompre avec tous les principes qui l'ont guidé comme historien.

Albert Réville.

REVUE DES LIVRES

Ernest Renan. — *Histoire du peuple d'Israël*, t. III. — Paris, Calmann-Lévy ; in-8 de xii et 527 p.

Le troisième volume de l'*Histoire du peuple d'Israël* de M. Renan va de la destruction du royaume d'Israël au retour de la captivité de Babylone. Il embrasse la période capitale de l'histoire religieuse et littéraire des Israélites, celle qui nous est le mieux connue, parce que la plus grande partie des documents hébraïques conservés dans la Bible en procèdent et s'y rapportent. L'histoire du royaume de Juda depuis la chute de Samarie jusqu'à la destruction de Jérusalem et celle des exilés de Juda à Babylone constituent un des éléments essentiels de l'histoire humaine. Elles offrent ainsi à l'esprit philosophique de M. Renan un sujet admirable, où il peut déployer à son aise les considérations générales sur la civilisation auxquelles il se complaît, et elles sont suffisamment documentées pour que l'imagination de l'historien ne soit pas obligée de suppléer constamment au silence des témoignages historiques.

Les deux siècles qui s'écoulent de la disparition du royaume des dix tribus au retour des exilés, sous Zorobabel, ont donné naissance à la grande littérature hébraïque, à la *Thora* et au monothéisme universaliste, humanitaire, qui est la gloire immortelle d'Israël dans l'histoire. Telles sont les trois questions capitales autour desquelles se déroule le récit de M. Renan. Les ouvriers de cette triple création religieuse sont les prophètes appuyés par le groupe des *anavim*, des piétistes, des saints, précurseurs des pharisiens et des ébionites de l'ère chrétienne. Les instruments de la transformation opérée en Juda sont les deux rois Ézéchias et Josias. Dans leur ensemble ces résultats ne sont pas nouveaux ; ils ont été établis par la critique biblique protestante ou — pour mieux dire — indépendante de la tradition orthodoxe. Mais je ne pense pas qu'ils aient jamais été exposés dans une description plus vivante, plus plastique, et par conséquent plus propre à faire comprendre aux lecteurs modernes ces situations antiques qu'il est si difficile de se représenter à moins d'une longue initiation. Et que d'aperçus originaux, que de solutions ingénieuses des détails sujets à controverse, grâce à cette merveilleuse connaissance générale de l'Orient que les exégètes de l'Ancien Testament devraient tous posséder et qui manque à la plupart d'entre eux, trop étroitement parqués dans l'étude des écrits bibliques !

Dans les problèmes de critique littéraire, M. Renan prend nettement position. Le règne d'Ézéchias est pour lui l'époque classique de la littérature hébraïque. Les anciens textes du Nord, notamment le *Iasar* ou Livre des guerres de Jahvé, sont mis en œuvre par des écrivains de Juda. De là les livres des *Juges*, de *Samuel*, des *Rois*, retouchés sans doute plus tard, corrigés, étriqués ou amplifiés, mais dont l'origine remonte aux « hommes d'Ézéchias ». Ce sont eux aussi qui compilent un recueil de proverbes et qui, probablement, composent les vies de prophètes intimement liées à l'histoire des rois. La philosophie religieuse produit le livre de *Job*. Enfin le piétisme des *anavim* donne naissance au psaume, « la création littéraire la plus belle peut-être, et certainement la plus féconde du génie d'Israël ». Sous Josias l'activité littéraire continue, mais avec des symptômes de décadence. Si Isaïe a été la grande figure de la littérature classique, dans son premier épanouissement, Jérémie est le personnage central de la seconde phase. « Très inférieur à son devancier par le talent, il le surpassa par le sérieux tragique et l'obstination terrible. Il fut le premier saint, dans l'acception étroite du mot » (p. 153). Avec Jérémie, le prophétisme se rapproche du sacerdoce; les *anavim* se groupent de plus en plus autour du temple de Jérusalem et fixent les recueils de leurs prescriptions, leur code, la *Thora*. C'est dans le groupe des *anavim* déportés à Babylone que l'activité prophétique et la constitution d'une société idéale de saints, de pieux adorateurs de Jahvé, s'achèvent avec Ézéchiel et le second Isaïe.

Que, sur telle ou telle question de détail, la critique biblique de M. Renan puisse être contestée, cela va de soi. Mais sa conception générale me paraît absolument juste et beaucoup plus historique, avec ses vives couleurs, que les dissertations et les analyses desséchées de nombreux savants qui éparpillent sur un grand nombre de siècles, avant et après l'exil, la rédaction des principaux livres de la Bible. Le retour de l'exil et la constitution du judaïsme post-exilien sont tout à fait inexplicables et comme suspendus en l'air, si l'on n'admet pas l'existence antérieure d'une littérature et d'une législation qui aient fourni le noyau résistant autour duquel le judaïsme s'est formé. Cette concentration des écrits bibliques dans un espace de deux cents ans, fait aussi disparaître l'objection grave que suscitent tous les systèmes d'après lesquels la littérature hébraïque aurait produit pendant cinq ou six siècles, du IXe au IIIe, une série d'œuvres dont la langue ne présenterait pas de modifications profondes. M. Renan ne discute même pas l'hypothèse de MM. Havet et Vernes qui font de la littérature prophétique une œuvre presque tout entière pseudépigraphique ; il a un sentiment littéraire trop vif pour sortir du temps et du milieu auxquels se rapportent ces écrits si vivants et tout pleins d'actualités.

La *Thora*, elle aussi, a été constituée, sauf modifications de détails nombreuses, pendant la période classique de l'activité religieuse d'Israël. Les idées de M. Renan à ce sujet sont fort bien résumées dans le passage suivant : « Les trois degrés de la législation religieuse chez les Hébreux se distinguent ainsi fort nettement : un premier âge, caractérisé par un génie grandiose, s'expri-

mant en formules simples que le monde entier a pu adopter (c'est l'âge des prophètes anciens, du *Livre de l'alliance*, du *Décalogue*); un second âge, empreint d'une moralité sévère et touchante, gâtée par un piétisme fanatique très intense (c'est l'âge du *Deutéronome* et de Jérémie); un troisième âge, sacerdotal, étroit, utopique, plein de chimères et d'impossibilités (c'est l'âge d'Ézéchiel et du *Lévitique*). Comme toutes les grandes choses, la *Thora* juive est anonyme; pas au point, cependant, que, derrière ce texte, devenu sacré au plus haut degré, ne se dessinent trois ou quatre grandes figures, Élie (tout légendaire), Isaïe, Jérémie, Ézéchiel » (p. 432-3).

Ces conclusions doivent, d'ailleurs, être tempérées par deux observations fort justes. D'une part, les mesures de la *Thora* sont conçues pour un État de proportions très réduites et, souvent même, pour une société idéale de saints plutôt que pour une nation; elles ont toujours eu un certain caractère théorique; elles n'ont jamais été appliquées strictement à la vie nationale. D'autre part, elles n'ont jamais eu un caractère définitif. Depuis que la *Thora* a pris naisssance, la refonte de la Loi a été la perpétuelle préoccupation des esprits actifs en Israël. C'est pour cette raison même que, sans briser le cadre de l'évolution historique telle que la conçoit M. Renan, on peut admettre que la part du judaïsme post-exilien dans la rédaction du code sacerdotal et même du *Deutéronome* a été plus considérable qu'il ne le donne à entendre. La Loi religieuse d'Israel a été, ce nous semble, ébauchée en toutes sortes de recueils de prescriptions antérieurs au VIIe siècle (ce que M. Renan admet parfaitement) et elle a été reprise en sous-œuvre pendant des siècles, jusqu'au jour où les commentaires de la Loi sont devenus eux-mêmes le texte des modifications nouvelles provoquées par l'argutie des rabbins et les inspirations toujours changeantes des conditions sociales qui les régissent. Le rabbinisme talmudique est la suprême manifestation de l'esprit d'Israël en pareille matière; mais la tendance qui s'y épanouit remonte haut dans le passé. M. Renan nous semble donc dire vrai quand il affirme (p. 67) que les hypothèses modernes sur la composition du *Pentateuque*, loin d'être trop compliquées, ne le sont pas assez, — et plus encore quand il condamne ceux qui veulent retrouver en détail les retouches, les repentirs, les caprices de kalam des scribes sacrés. « La critique méconnait son rôle quand elle veut porter dans ces questions une trop grande précision de détail » (p. 430). De grâce, que l'on cesse de dépecer chaque verset en fractions appartenant à deux ou trois sources différentes. Ce sont là des chinoiseries exégétiques, bonnes tout au plus à faire illusion aux badauds.

Mais, plus que les écrits des prophètes, plus que la *Thora*, c'est le monothéisme universaliste qui est la gloire de l'œuvre religieuse accomplie par les jahvéistes de Juda. M. Renan le fait admirablement ressortir dans l'hommage qu'il rend au grand anonyme que nous appelons le second Isaïe. Une contradiction interne, néanmoins, compromet ce monothéisme, d'ailleurs si remarquablement élevé et moral. Le dieu unique, — *Dieu* tout court, — c'est l'ancien Jahvé, l'ancien dieu protecteur d'Israël, qui, du milieu de tous les autres dieux,

avait fait alliance avec son peuple israélite. En devenant absolu, au point de vue philosophique, Jahvé n'en est pas moins relatif et particulariste dans ses rapports avec le peuple juif. Il a gardé sa tradition et cette tradition ne convient plus à sa nature présente. C'est ici, ce me semble, qu'éclate l'erreur fondamentale de la conception que se fait M. Renan du développement religieux d'Israël. Dieu, tel que le conçoivent les grands prophètes, n'a rien de commun avec l'Elohim monothéiste primitif imputé par M. Renan aux ancêtres des Israélites (voir p. 25). Il sort directement du Jahvé particulariste que les enfants d'Israël ont considéré comme leur dieu depuis qu'ils ont une histoire. Dieu, tel que le prêchent les prophètes de l'exil, n'est pas une réaction de l'ancien Elohim contre Jahvé, car il conserve de Jahvé justement ce qui en fait le caractère distinctif et la valeur pour les Israélites. Ceux-ci sont allés du concret à l'abstrait, mais leur abstraction même a conservé une face concrète, et, pour la masse des fidèles, c'est cette dernière seule qui est demeurée sensible. En glorifiant le Dieu de l'univers, le Juif n'a pas cessé d'exalter son dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les réflexions morales et les considérations générales que M. Renan sème à profusion à travers son récit et qui lui donnent un si haut intérêt pour les lecteurs même les plus étrangers à l'histoire d'Israël. Je ne puis m'empêcher, cependant, de constater une certaine contradiction dans l'ensemble des jugements portés sur les prophètes. D'une part, l'auteur les traite constamment de fanatiques, exaltés, utopistes et, pour tout dire en un mot, de fous ; d'autre part, il est amené à chaque instant à reconnaître, non seulement que l'œuvre de ces fous est une des plus précieuses contributions à la civilisation générale, mais encore que dans les conjonctures politiques si difficiles où se débattait le royaume de Juda, c'étaient eux le plus souvent qui voyaient juste et qui donnaient les bons conseils. Alors pourquoi les taxer de folie ? Les prédicateurs, à l'exemple de saint Paul, affectionnent, il est vrai, de parler de la folie de la croix pour désigner la plus haute sagesse. L'historien doit-il imiter en cela le prédicateur ? Il semble plutôt que cette contradiction des jugements portés sur les prophètes se rattache à l'idée, mainte fois exprimée par M. Renan, que ce qui arrive en ce monde est « le résultat d'un effort aveugle tendant en somme vers le bien ». S'il en est ainsi, j'avoue ne pas plus comprendre l'idée générale que son application particulière. D'un ensemble de forces aveugles il ne peut sortir que des résultats sans aucune valeur morale. Pourquoi refuser à la cause les caractères que l'on reconnaît dans l'œuvre qu'elle produit ?

M. Renan nous annonce, pour un avenir prochain, le quatrième et dernier volume de son *Histoire du peuple d'Israël*. Il aura, ainsi, rejoint le point de départ de son *Histoire des origines du Christianisme* et achevé le monument le plus considérable de la science des religions en France pendant le XIXe siècle. Heureux l'homme auquel il est donné d'achever une pareille œuvre !

N.

EDOUARD REUSS. — *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments.* 2te vermehrte und verbesserte Ausgabe. — 1 vol. in-8° de p. XX et 780. Brunswick, Schwetschke, 1890.

M. Reuss vient de publier la seconde édition de son *Histoire des livres de l'Ancien Testament*; la première édition date de 1881. L'auteur nous avertit dans la préface (p. XIII), qu'il a peu modifié son ouvrage : les changements se réduisent à de nouvelles notices bibliographiques et à la correction des fautes d'impression. Comme il le prévoit en s'adressant à ses lecteurs, les anciennes coquilles, en disparaissant, ont fait place à de nouvelles; nous en avons en effet constaté plusieurs dans les additions bibliographiques. En dépit de la modestie de l'auteur, dans ses déclarations préliminaires, l'œuvre a bien été « augmentée et améliorée ». M. Reuss, livrant au public le résultat des études d'une vie entièrement consacrée aux recherches scientifiques, n'avait point à changer de point de vue; la voie qu'il a ouverte, il y a longtemps déjà, est toujours la voie droite et sûre.

L'ouvrage de M. Reuss est conçu d'après un plan très méthodique. Après avoir traité, dans l'introduction, de plusieurs questions générales se rattachant à son sujet (méthode, sources, chronologie, etc.), il divise celui-ci en quatre parties : époque héroïque, époque prophétique, époque sacerdotale, époque des scribes.

Le premier livre roule essentiellement sur l'histoire d'Israël depuis ses origines jusqu'à l'établissement de la royauté. Dans cette période, si pauvre en productions littéraires, le cantique de Debora, cette perle du livre des *Juges*, nous donne une très haute idée de la poésie hébraïque de ces temps reculés. Le second livre commence avec David, roi d'Israël, pour finir avec la destruction de Jérusalem : la littérature hébraïque brille alors d'un très vif éclat. Mais à quelque hauteur qu'elle se soit élevée sous la monarchie, le feu dont elle a brûlé l'embrase encore, lorsque le prêtre a succédé au prince et pris la direction spirituelle et morale du peuple. C'est ce que nous voyons dans le troisième livre qui débute, au point de vue littéraire, par les *Lamentations* et se termine par *Daniel*. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'histoire de la nation israélite depuis l'ère maccabéenne jusqu'à la prise de Jérusalem en 70, période féconde, elle aussi, au point de vue littéraire, témoin le psautier, la littérature apocalyptique, les apocryphes, etc.

Comme le prouve cette courte analyse d'un long travail, riche en renseignements de tout genre, et où nous ne saurions rien signaler d'incomplet, si ce n'est parfois la bibliographie (plusieurs travaux récents ont été omis), le travail de M. Reuss dépasse de beaucoup le titre qu'il lui a donné. Ce n'est pas en effet une simple histoire des livres de l'Ancien Testament, c'est une véritable histoire d'Israël, depuis les origines jusqu'à l'an 70 après Jésus-Christ rédigée d'après les sources hébraïques et juives. Ce qui en fait le mérite essentiel, c'est que l'auteur a placé la littérature (canonique et extra-canonique) de l'Ancien

Testament dans son véritable cadre historique et chronologique; quiconque étudiera cet ouvrage aura une idée très exacte et très vraie de la littérature des Hébreux et des Juifs leurs successeurs. M. Reuss a eu raison dans le choix du plan qu'il s'est imposé : l'activité littéraire d'un peuple ne doit point être séparée de son activité politique, sociale et religieuse.

On n'attendra point de nous une critique de l'œuvre de M. Reuss : nous sommes en trop grande communauté d'idées avec l'éminent professeur pour différer de lui sur le principe, la méthode et les lignes générales. Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur quelques points spéciaux, où notre sentiment n'est point identique à l'opinion de notre vénéré maître.

Nous n'acceptons pas, par exemple, ce jugement classique en quelque sorte que « le peuple d'Israël soit le plus important de l'antiquité » (p. 2). La Grèce ne nous paraît point avoir joué un rôle inférieur à celui de la Judée, dans l'éducation de l'humanité; si nous devons beaucoup à Israël dans le domaine religieux, la Grèce, par ses philosophes, ses penseurs et ses artistes, n'a pas moins de droits à notre reconnaissance dans le champ du spiritualisme.

M. Reuss fait descendre les Sémites des montagnes où le Tigre et l'Euphrate prennent leurs sources (p. 37). Ce point de vue, croyons-nous, sera de plus en plus abandonné, et l'on recherchera toujours davantage l'origine des Sémites du côté de l'Arabie : telle est du moins notre conviction.

L'auteur estime que le mot « Élohim » ne prouve point le polythéisme primitif des Hébreux (p. 65 et 83). Nous avons essayé de nous en convaincre, en lisant les pages que M. Baethgen a consacrées à ce sujet, dans l'ouvrage dont il a été récemment rendu compte dans cette *Revue*. Mais, quoi qu'on dise ou l'on fasse, à quelque interprétation qu'on se rattache, nul n'empêchera que la terminaison *im* ne soit la désinence du pluriel, et que cette désinence ne soit le témoin, dans l'antique Israël, d'une conception religieuse transformée plus tard et changée du tout au tout. Les subtilités de l'exégèse et de la philologie se heurtent au fait brutal.

Si M. Reuss n'a point modifié ses vues sur le Cantique (p. 230 et suiv.), question sur laquelle nous différons entièrement d'opinion avec lui, nous avons été heureux de constater qu'il maintient toujours l'antiquité de Joël (p. 257 et suiv.); nous n'avons pas modifié notre opinion sur cette thèse, que nous avons défendue, il y a plusieurs années déjà.

Nous aurions, sans doute, d'autres réserves à faire, mais peu importe au lecteur de savoir que nous ne sommes pas de l'avis de M. Reuss, sur tel ou tel point. Ce qui l'intéresse, c'est que l'ouvrage qu'on lui présente lui soit recommandé, et qu'on lui donne d'excellentes raisons pour l'engager à le lire. C'est ce que nous faisons sans aucune réserve.

EDOUARD MONTET.

KARL BUDDE. — *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau.* — Giessen, Ricker.

M. le professeur Budde s'était engagé vis-à-vis de la librairie Mohr, de Fribourg, qui est en train de publier une excellente collection de manuels théologiques, à fournir celui de l' « Introduction à l'Ancien Testament ». Tous ceux qui connaissent sa compétence dans la matière, attendaient cette publication avec une légitime impatience. Au lieu de cela, il se contente de nous offrir le travail dont on vient de lire le titre, et il renonce, pour le moment, à faire paraître l'ouvrage plus étendu. Nous le regrettons vivement, mais nous respectons les scrupules qui lui ont dicté cette détermination. Il a préféré rompre l'engagement contracté à ce sujet que de livrer à la publicité un travail rédigé trop à la hâte et qui ne serait pas à la hauteur du but qu'il s'était proposé d'atteindre. Nous sommes heureux que, dans le volume dont nous allons donner un court aperçu, il nous ait au moins fait connaître quelques-uns des résultats auxquels il est arrivé jusqu'ici.

Le premier chapitre est intitulé : *Das Buch der Richter und der Hexateuch.* Ce n'est en grande partie que la reproduction d'un article paru en 1887 dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, intitulé : *Richter und Josua.* Ce titre est évidemment plus juste que l'autre. Car notre chapitre ne traite ni de tout le livre des *Juges* ni de tout l'Hexateuque, mais simplement des textes les plus anciens sur la conquête de Canaan par les Israélites qu'on trouve au commencement du livre des *Juges*, dans le livre de *Josué* et dans un petit fragment du livre des *Nombres*.

Ce chapitre jette une vive lumière sur le fait en question. De grandes divergences ont éclaté sur ce point entre les savants. Les uns, entre autres Kuenen, ont soutenu que les Hébreux ont envahi la Palestine par le sud et non par l'est, comme le veut la tradition. Stade, qui maintient cette dernière manière de voir, prétend que l'invasion n'a pas eu lieu près de Jéricho, comme le disent les saints livres, mais près du Jabbok; qu'elle n'a pas été faite en une fois et rien que par la violence, mais par petites bandes, dont quelques-unes ont acquis à l'amiable des portions de territoire en Canaan; enfin que Josué n'a pas contribué à la conquête, puisqu'il n'est pas un personnage historique.

Budde s'est donc appliqué à recueillir avec soin les plus anciens textes bibliques qui se rapportent à ce sujet. Il les trouve principalement dans *Juges*, I, et les textes parallèles ou similaires du livre de *Josué*, qui, suivant lui, ont été puisés au document jahviste, l'une des principales sources de l'Hexateuque, comme on sait. Or, d'après les renseignements qu'ils nous fournissent, le peuple d'Israël tout entier a traversé ensemble le Jourdain pour s'emparer de la Palestine; il l'a fait près de Jéricho, en conquérant, et sous la conduite de Josué. Seulement, après la prise de cette ville-frontière et de ses environs immédiats, les Israélites ont cessé de former une seule troupe pour s'emparer de tout le pays, comme le voudrait le livre de *Josué*. Ils ont, au contraire, tiré au sort pour

savoir quel district serait à conquérir par chacune des principales tribus, et celles-ci ont marché isolément à la conquête du territoire qui leur était échu. Josué, qui avait été à la tête de tout Israel, depuis la mort de Moïse jusqu'alors, se contenta, à partir de ce moment, d'être le chef de la seule maison de Joseph, qui était la sienne et de l'aider à se rendre maître de la montagne d'Éphraïm et des plaines avoisinantes.

Bien que le document jahviste soit loin d'être en tout point une source historique pure, il nous a pourtant conservé, sur bien des faits de l'histoire d'Israël, des renseignements dignes de foi ou les renseignements qui se rapprochent le plus de la vérité. L'historien qui ne veut pas procéder par simples conjectures, devra donc prendre comme base les résultats critiques acquis par M. Budde pour se faire de la conquête de Canaan l'idée la plus juste.

Le deuxième chapitre donne une analyse du livre des *Juges*. L'auteur divise celui-ci dans ses trois parties naturelles : I, 1-II, 5 ; II, 6-XVI, 31 ; XVII-XXI. Il constate qu'un rédacteur deutéronomiste se reconnaît dans le corps du livre qui en est la partie principale et qui, en réalité, forme seul le livre des *Juges*, tandis que la première partie n'est qu'un morceau parallèle au livre de *Josué* et que la dernière est un véritable appendice. Il admet comme sources de tout le livre le document jahviste et le document élohiste, qui sont déjà à la base de l'Hexateuque.

Tout cela n'est pas nouveau. Mais la valeur de l'étude de M. Budde consiste d'abord en ceci qu'il a cherché à distinguer, avec beaucoup plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, ce qui revient à chacune de ces sources. Puis il s'est appliqué à montrer que la matière de notre livre a passé par trois rédactions différentes. D'après lui, un premier rédacteur a combiné les principaux récits du livre, empruntés aux sources jahviste et élohiste. Un rédacteur deutéronomiste a remanié ce travail à sa façon et l'a enchâssé dans le cadre systématique qu'on remarque partout dans la seconde partie : infidélité d'Israël, suivie de châtiments de la part de Dieu, puis repentance du peuple et délivrance de la part de l'Éternel par le moyen des juges. Ce rédacteur a en outre éliminé de l'ouvrage primitif une série de morceaux qui ne cadraient pas avec son système. Enfin, un troisième rédacteur, post-exilien, a encore une fois retravaillé notre écrit. Il a réintroduit certaines parties, rejetées par son prédécesseur, comme l'histoire d'Abiméléc. Il a également ajouté de nouveaux morceaux, en particulier ceux qui nous parlent des petits juges, c'est-à-dire de cette demi-douzaine de juges au sujet desquels nous n'apprenons presque rien.

Dans le troisième et dernier chapitre de son ouvrage, M. Budde soumet les livres de *Samuel* à une même analyse que le livre des *Juges* et il arrive à des résultats semblables à ceux que nous venons de constater dans le chapitre précédent. Les deux sources principales où ces livres ont été puisés, sont également, d'après lui, les documents jahviste et élohiste déjà mentionnés. Il n'a pourtant plus découvert de traces certaines du dernier à partir de la mort de

Saül. Ces deux livres auraient de même passé par la triple rédaction que nous connaissons déjà.

L'ouvrage que nous analysons contribuera certainement à mieux faire connaître le travail littéraire par lequel les trois livres dont il s'occupe, ont passé. Mais nous ne sommes pas convaincu de la vérité de toutes les thèses qu'il renferme. Nous croyons en particulier qu'il y a des réserves à faire touchant la triple rédaction identique que M. Budde veut retrouver dans tous ces livres. Il est hors de doute que les trois ont passé par une rédaction deutéronomique et qu'après cela ils ont encore subi certaines modifications. Mais, sous plusieurs rapports, le livre des *Juges* nous paraît avoir eu un autre sort que les deux livres suivants, et le professeur strasbourgeois se laisse, à notre avis, entraîner un peu trop par l'esprit de symétrie, en prétendant que les trois ont passé par les mêmes manipulations.

Ainsi, il est évident que le livre des *Juges* a été soumis à un remaniement beaucoup plus profond que ceux de *Samuel*. Dans ceux-ci on ne trouve non plus aucune trace de la systématisation si frappante qui caractérise la partie principale de celui-là. Les trois derniers chapitres du premier ont encore leur type spécial, ils ont subi une rédaction post-exilienne prononcée de la part d'un rédacteur sacerdotal. Dans tout le reste du livre, on ne retrouve pas une seule trace de la même influence. Dans les deux livres de *Samuel*, on ne découvre pas davantage un seul morceau remanié aussi profondément de ce même point de vue post-exilien et sacerdotal. On n'y rencontre que des fragments isolés de ce genre, comme I *Samuel*, VI, 15ᵃ et II *Samuel*, XV, 24, mais qui sont de pures interpolations. Nous arrivons donc à la conclusion que, malgré la grande valeur de l'ouvrage de M. Budde, il ne rend pas ou pas suffisamment compte de plusieurs phénomènes littéraires importants qu'on peut observer dans les trois livres dont il traite plus spécialement.

Nous ne remercions pas moins l'auteur de sa publication, qui aidera à mieux distinguer les parties primitives de ces livres, puisées à la tradition populaire, des additions postérieures et généralement peu historiques. Et nous souhaitons de tout cœur qu'il puisse nous donner bientôt une introduction complète à l'Ancien Testament. Un tel travail ne serait pas superflu, même à côté de l'ouvrage analogue, et d'une haute valeur scientifique, qu'a publié récemment M. le professeur Kuenen. Les deux savants, se plaçant à des points de vue différents pour résoudre quelques-uns des grands problèmes de la critique sacrée, la comparaison de leur méthode respective et des résultats auxquels ils arrivent, chacun de son côté, serait d'un grand avantage pour les progrès de la science dans ce domaine ardu.

CH. PIEPENBRING.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire des religions et les facultés de théologie. — Les *Étrennes chrétiennes*, de Genève, dans leur dix-huitième volume qui vient de paraître pour 1891, publient un article sur l'*Histoire des religions et la religion moderne*, dans lequel j'ai cherché à faire comprendre quelle place l'histoire des religions est appelée à prendre dans les études théologiques modernes et quelle peut être son influence morale dans la société religieuse. Je laisse de côté, ici, les parties de ce travail qui s'adressent d'une façon spéciale aux lecteurs des *Étrennes chrétiennes*, mais je voudrais soumettre aux théologiens qui me font l'honneur de suivre ces Chroniques, quelques-unes des considérations, d'une portée générale pour leurs études, qu'il renferme.

« La théologie chrétienne a vécu jusqu'à présent comme s'il n'y avait eu au monde que deux religions — et encore n'en font-elles qu'une, envisagée à deux époques différentes : le judaïsme et le christianisme. Par un reste de préjugé héréditaire, datant de l'époque où l'Église refusait le nom de religion à tout ce qui n'était pas sa révélation à elle, les foyers de la théologie, même la plus indépendante, ont été fermés jusqu'à présent à toute étude des nombreuses religions qui ont existé ou qui existent encore en dehors des religions bibliques. La science laïque, heureusement, a été moins exclusive. L'extension croissante des relations commerciales avec le monde non chrétien et le magnifique développement des études philologiques et historiques relatives à la haute antiquité, ont rendu plus abordables qu'autrefois les innombrables documents passés et présents, qui permettent de faire plus ample connaissance avec la vie religieuse de l'immense majorité de l'humanité. Désormais les religions déjà connues peuvent être étudiées d'une façon plus complète; d'autres que l'on dédaignait ou que l'on ignorait ont été découvertes. L'idée est venue à plusieurs savants de comparer ces religions entre elles, soit en faisant une étude parallèle de leurs institutions et de leurs enseignements, soit en recherchant les ressemblances ou les différences de leurs évolutions respectives, soit encore pour tâcher de saisir les liens de parenté qui les unissent les unes aux autres ou pour dégager de ces manifestations multiples et variées les lois générales de la psychologie religieuse.

L'histoire des religions comparées est née et a pris place dans la grande famille des sciences modernes...

« Or, dans ce tableau[1] du développement qu'a pris la science des religions, on constate, non sans étonnement, la part extrêmement faible des facultés de théologie. Si l'on excepte les facultés hollandaises, où la laïcisation de l'enseignement supérieur a substitué dans les chaires subventionnées par l'État l'étude de la religion en général à l'enseignement du christianisme et du judaïsme par des professeurs ayant un caractère confessionnel, on ne trouve pas de facultés de théologie où la science des religions soit enseignée. Ce phénomène est surtout frappant dans le pays d'élection de la théologie moderne, en Allemagne. Quelquefois, notamment, si je ne me trompe, à Tubingue, un enseignement général de l'histoire religieuse se cache sous le nom de *Symbolique*; mais presque toujours c'est dans les facultés de philosophie, comprenant à la fois nos facultés des lettres et des sciences, que l'on trouve des cours sur l'une des religions non bibliques ou sur l'histoire générale des religions. Encore ne sont-ils pas nombreux. Dans les encyclopédies théologiques allemandes aucune place n'est faite à notre discipline et, parmi les nombreux recueils où les maîtres de la jeunesse théologique résument les connaissances qu'elle doit s'assimiler, il n'y a, je crois, que la seule collection des *Theologische Lehrbücher*, en cours de publication chez l'éditeur Mohr, à Fribourg-en-Brisgau, qui ait fait rentrer la *Religionsgeschichte* dans le cadre de ses manuels. Il est vrai que c'est la meilleure.

« Incontestablement les théologiens n'ont pas encore saisi la grande importance que la science des religions doit avoir dans les études théologiques modernes, ni le rôle qu'elle est appelée à jouer dans l'élargissement de la théologie comme de la vie religieuse. J'estime, pour ma part, qu'elle doit infuser un sang nouveau à la théologie et que la véritable science religieuse qui convient à la société moderne est la science des religions et non plus seulement l'étude critique du christianisme et du judaïsme.

« Il est vraiment étrange que, dans l'état actuel du monde, on s'obstine à n'enseigner aux futurs conducteurs religieux et moraux d'une grande partie de nos contemporains, que l'histoire de leur propre religion. Il semblerait, à voir nos programmes théologiques, qu'il n'y a pas eu d'autres religions dans l'humanité que le christianisme avec son antécédent le judaïsme. Vous prétendez étudier la science de Dieu et de ses rapports avec le monde, en d'autres termes la religion, et vous laissez en dehors de vos études les idées et les pratiques religieuses de l'immense majorité de l'humanité. Non seulement vous ne vous préoccupez pas de ce que les hommes ont cru et de ce qu'ils ont fait pour leurs dieux pendant les cinq ou six mille ans d'histoire qui ont précédé le christianisme, mais encore vous ne semblez pas savoir qu'aujourd'hui encore des civilisations entières s'inspirent de principes religieux différents des vôtres et que, si l'on faisait le compte

1) L'article des *Étrennes chétiennes* contient une esquisse de l'enseignement de l'histoire des religions, que je ne reproduis pas ici.

de ceux qui traitent votre religion d'erreur ou d'impiété, on trouverait un total de millions, autrement considérable que celui de tous les chrétiens réunis. Avec la foi naïve que l'on excuse chez le charbonnier, mais qui n'est pas à sa place chez le savant, on continue à regarder toutes les religions non chrétiennes comme un tissu d'erreurs qui ne méritent pas que l'on s'en occupe. Voilà, en vérité, une base singulièrement étroite pour l'étude scientifique de la religion. Dans le monde scientifique moderne qui, tout en rendant au christianisme l'hommage qui lui est dû à cause de sa supériorité civilisatrice et morale, ne reconnait plus le surnaturel comme une catégorie à part dans l'œuvre divine universelle, la théologie doit étendre ses recherches à toutes les religions, sous peine de n'embrasser qu'une partie du domaine qui lui appartient de droit et d'affaiblir ainsi l'autorité de ses conclusions.

« D'ailleurs, cette extension de la science théologique est nécessaire à l'étude plus approfondie du christianisme et du judaïsme eux-mêmes. Le temps n'est plus où, sous l'empire du préjugé qui assignait au seul christianisme une origine surnaturelle, on se représentait l'histoire de notre religion comme complètement séparée de celle des autres religions, avec une évolution tout autonome. Il est universellement reconnu aujourd'hui que le judaïsme est étroitement apparenté avec d'autres religions sémitiques, que le peuple élu a subi l'influence tantôt des Égyptiens, tantôt des Assyro-Babyloniens, tantôt encore des Perses ou des Grecs. Comment voulez-vous comprendre l'histoire du judaïsme, si vous ne vous initiez pas à ce que l'on sait aujourd'hui de la vie religieuse de ces divers peuples, ainsi que des populations sémitiques primitives telles que les Bédouins et les Arabes avant Mohammed? Il est non moins évident que dans notre christianisme traditionnel la part de la philosophie religieuse grecque et judéo-alexandrine est non moins importante que celle de ses fondateurs palestiniens, que le paganisme grec et romain, les religions des Celtes, des Germains, des Slaves ont laissé un dépôt parfois très important dans l'église catholique et jusqu'à nos jours dans les croyances populaires de tous les pays d'Europe. Comment comprendre et apprécier l'histoire de l'Église sans être instruit, pour autant que c'est possible, de l'état religieux et moral des populations chrétiennes avant leur conversion ?

« Il y a plus. Le christianisme s'est développé suivant des lois de l'évolution religieuse qui se manifestent aussi dans d'autres religions, et que l'on peut y saisir parfois avec plus de certitude que dans l'évolution compliquée et surchargée de notre histoire européenne. Quand on a un peu pratiqué l'histoire des religions, on constate fréquemment à quel point des phénomènes religieux parallèles, observés dans d'autres religions, permettent de mieux saisir ceux qui nous semblent étranges dans l'histoire chrétienne.

« Enfin, et surtout, l'histoire des religions est appelée à élever et à élargir l'esprit des jeunes théologiens et, par extension, des fidèles auxquels ils enseigneront plus tard les principes de la religion et de la morale. Il n'y a rien de

tel pour corriger le chauvinisme régional ou patriotique d'un jeune homme que de le faire voyager et de lui montrer, chez ceux qui ont une autre langue, d'autres mœurs, d'autres coutumes, des qualités et des vertus qui ne le cèdent en rien à celles de son pays. Il n'en gardera pas moins au cœur l'amour de sa patrie, surtout si cette patrie a des beautés et des grandeurs qui ne craignent pas la comparaison, mais il comprendra mieux que ce patriotisme n'exige pas le dédain pour tout ce qui est étranger et qu'il y a, ailleurs que chez lui, de nobles sentiments, de grandes et belles choses.

« C'est ainsi que la théologie, revivifiée par l'introduction de la science des religions dans le cycle de ses disciplines, me paraît appelée à exercer de nouveau une action féconde et bienfaisante sur la vie religieuse moderne. L'action de la critique historique bornée au christianisme, au sein de la société religieuse moderne, est accomplie. Encore une fois, j'estime que cette action a été très bienfaisante, parce qu'elle a dégagé la perle précieuse de l Évangile des écailles vieillies que la civilisation moderne a jetées au rebut. Mais il faut bien reconnaître que cette action a dû paraître surtout négative à un grand nombre de fidèles qui, savourant déjà la beauté de l'Évangile, n'ont trouvé dans la théologie critique aucun aliment religieux nouveau, tandis qu'elle dispersait des convictions ou des croyances traditionnelles auxquelles ils tenaient sans les avoir beaucoup raisonnées.

« En portant ses recherches sur les religions de l'humanité, en appliquant cette méthode critique, la seule scientifique, à un passé dont personne chez nous ne se reconnaît solidaire, la théologie moderne ne risque pas de froisser les âmes religieuses ; elle leur apportera, au contraire, de précieux éléments d'édification. En dehors même de l'intérêt historique, philosophique ou psychologique d'une semblable étude rayonnant sur toutes les manifestations religieuses de l'humanité, il y a en elle une source d'émotions religieuses bienfaisantes et de hautes inspirations morales. N'est-ce donc rien de voir s'élargir ainsi, jusqu'à des proportions grandioses, l'horizon religieux de l'humanité et de contempler, à mesure que la vue porte plus loin, le genre humain tout entier adorant Dieu ou le divin sous mille formes différentes, mais s'unissant dans un même acte de foi envers la puissance invisible dont il se reconnaît dépendant? Quelque belle que soit la vallée où l'on a été élevé, il y a une beauté plus grande encore à contempler, des hauts sommets d'où la vue s'étend sur de vastes espaces, les magnificences de la terre et les vastes horizons du ciel. N'est-ce rien d'entendre directement cette aspiration immense qui soulève la poitrine de l'humanité tout entière vers Dieu et de saisir sur le vif ce soupir, dont parle saint Paul, que la création entière fait monter vers l'Éternel?

« Il y a, en ce temps de scepticisme et d'esprit positif, quelque chose d'éminemment réconfortant à retrouver chez toutes les races, sous toutes les latitudes, dans toutes les civilisations, depuis la hutte du sauvage jusqu'à la

chambre d'étude d'un Newton, l'affirmation immortelle de Dieu et le besoin éternel de vivre sous sa protection.

« Il y a une grande leçon de tolérance dans la constatation des beautés et des grandeurs qui se présentent dans toutes les religions. Comme on apprend ainsi à ne pas attacher une importance capitale à des petites questions de doctrine et de rites, en constatant combien peu tout cela pèse dans le développement religieux universel et combien nous semblent ridicules ceux qui, dans d'autres religions, ont méprisé ou persécuté leur prochain pour des motifs analogues!

« Il y a, enfin, une grande leçon de fraternité dans l'histoire générale des religions. Ici seulement tous les hommes nous apparaissent vraiment comme les enfants du Père céleste. Au lieu de limiter l'action de Dieu à une toute petite partie du monde, au lieu d'exclure du salut l'immense majorité de l'humanité, nous apprenons ici à reconnaître la révélation universelle de Dieu à travers l'histoire et nous réunissons en une gerbe magnifique tous les épis mûrs de la moisson que le Dieu de l'univers a semée sur notre terre. Pourquoi nous priverions-nous d'un beau précepte, parce qu'il vient de Confucius au lieu de venir du Christ? Pourquoi dédaignerions-nous une parabole bouddhique parce qu'elle ne nous a pas été transmise par l'Évangile? Pourquoi n'introduirions-nous pas dans la prédication moderne des idées ou des sentiments qui ont consolé, soutenu, fortifié, ailleurs qu'en notre Europe, des millions de nos semblables? Ce n'est pas diminuer l'Évangile d'admirer ce qu'il peut y avoir de bon à côté de lui. Jésus de Nazareth est assez grand pour n'avoir à craindre aucune comparaison. Il reste le grand maître par excellence de la vie éternelle. Mais il est bon de retrouver dans la vie religieuse universelle les couleurs éparses qui, réunies au foyer central, forment la lumière du soleil.

« De toutes les religions il se dégage ainsi une sorte de substratum qui constitue la religion largement et universellement humaine, un véritable catholicisme qui, plus fidèle à son idéal grandiose que son homonyme de Rome, embrasse dans une communion immense toutes les âmes religieuses du passé et du présent et qui, du sein de toutes les formes éphémères de la vie religieuse à travers l'histoire, s'affirme comme la religion éternelle et permanente de l'humanité, celle dont on peut dire en toute vérité que Dieu y est tout en tous. »

JEAN RÉVILLE.

La controverse de M. Vernes et de M. Kuenen. — M. Maurice Vernes a publié, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 10 novembre, le compte rendu de divers ouvrages de MM. Baudissin, Kuenen et Wellhausen. Cet article, d'une étendue plus considérable qu'à l'ordinaire, contient une réfutation du mémoire que M. Kuenen a inséré dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-août 1889) sous le titre *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes*. Quoique la citation soit longue, nos lecteurs qui ont eu la

primeur de la première partie de cette controverse, voudront sans doute connaître la réplique de M. Vernes. En voici les éléments essentiels :

« 1° M. *K.* nous reproche, en premier lieu, de traiter des écrits prophétiques pris dans leur ensemble, au lieu de les envisager un à un. Nous avouons ne pas comprendre l'objection. Il y a là une collection faite à une époque donnée, et ceux qui l'ont menée à bien ont obéi à une préoccupation visible, qui était de grouper pour l'édification de leurs contemporains des œuvres appropriées à cette destination. Il y a donc lieu d'envisager tour à tour le recueil prophétique dans son ensemble et dans ses parties.

« 2° M. *K.*, relevant la première objection générale que nous avons émise contre l'authenticité des prophéties qu'on attribue au temps des anciens royaumes ou à l'époque de la captivité, nous reproche d'exagérer l'intention de propagande religieuse qu'on peut signaler à mainte place. Nous avions écrit : « A quelle époque le peuple d'Israël se convainquit-il qu'il ne suffisait pas à son ambition religieuse de réaliser l'idéal de la foi spirituelle qu'il avait conçue et tourna-t-il ses efforts du côté des païens pour les gagner à sa cause? A quels moments, à quelles circonstances convient cette préoccupation de propagande, par laquelle le Dieu d'Israël manifeste des prétentions à la domination universelle? » Et nous répondions : « Cette préoccupation ne s'applique à aucun moment et à aucune circonstance plus aisément qu'au temps de la Restauration. Israël a cessé d'être une nation politique pour devenir une communauté religieuse, une Église qui, toute pénétrée des grands souvenirs d'un glorieux passé, aspire à rester à leur hauteur en établissant sa domination spirituelle sur le monde. » M. *K.* déclare que ces considérations ne le touchent pas ; que les prophètes, « représentants d'une faible minorité », pouvaient parfaitement nourrir sur ce point des ambitions inconnues du vulgaire; que, d'ailleurs, nous avons exagéré et que les passages en ce sens sont très peu nombreux, si peu nombreux — ici je crois devoir citer — « que M. le professeur Stade regarde comme des interpolations postérieures le texte des prophètes antérieurs à l'exil qui parle de la conversion future des païens, parce que, à son point de vue, ils ne sont point en harmonie avec leur constante manière de penser. » Eh bien! voilà qui me donne singulièrement raison. Un critique, à l'opinion duquel M. *K.* accorde une haute valeur, a été, de même que moi, frappé de la présence de passages conçus dans le sens de la propagande religieuse et les déclare ajoutés après coup. Quant au nombre et à l'importance de ces passages, M. *K.* fait effort pour les réduire, et cela dans une intention facile à comprendre. Je me bornerai sur ce point à le renvoyer à l'œuvre d'un élève de Reuss, partisan résolu des théories de l'école de Graf; dans l'estimable *Théologie de l'Ancien-Testament* de M. Piepenbring, tout un paragraphe est consacré à « la participation des païens à la nouvelle alliance » d'après les prophètes antérieurs à la Restauration (pp. 187 à 194); je m'en réfère simplement à l'énumération donnée à cette place. Que l'on veuille avec Stade traiter d'interpolés les passages prophétiques proclamant la mission religieuse

d'Israël, ou les conserver en niant leur importance, comme le fait M. *K.*, ma remarque subsiste dans toute sa force.

« 3° Nous avions relevé encore cette circonstance, que les prophètes annoncent à coup sûr la Restauration comme suite de la Captivité et de la déportation à l'étranger. Et nous disions : c'est la marque de gens qui appartiennent aux temps de la Restauration. Que répondre à un argument aussi simple, aussi décisif? — M. *K.* réplique : Les prophètes ont annoncé, non pas seulement une restauration, mais une « restauration glorieuse ». Or, le rétablissement d'Israël sur le sol natal ne fut rien moins que cela; il fut modeste et pénible. Donc, ces descriptions flatteuses sont antérieures à la réalité, réalité elle-même médiocre et sans éclat. Ici, je m'aperçois avec tristesse que nous parlons deux langues différentes; car ce que M. *K.* déclare évident, je le trouve, pour ma part, non moins évident, mais dans un sens contraire. Je me bornerai à renvoyer mes lecteurs à certaines vanteries qui se lisent au livre d'*Esdras*. On y voit Cyrus déclarant dans un édit que le Dieu des Juifs lui a donné (à lui, à Cyrus) l'ordre de rebâtir son temple à Jérusalem, prescrivant aux indigènes de l'empire de combler de dons précieux les Israélites qui reprennent le chemin de la Judée et leur rendant, hâblerie inouïe, la propre vaisselle d'or et d'argent enlevée au Temple par Nabuchodonosor, et cela au nombre de cinq mille quatre cents pièces (*Esdras*, I, 1-11, cf. l'ensemble du chap. VII, VIII, 24-30). Voilà comment de prétendus historiens rapportaient les circonstances du retour de l'exil. Il me paraît que c'est là « une restauration glorieuse » et que les prophètes ne font que développer ce thème. Donc, de même qu'*Esdras*, il y a d'excellentes raisons pour les rapporter à l'époque qui suivit l'exil.

« 4° M. *K.* n'est pas davantage sensible à un argument qui a eu sur notre propre décision une influence en quelque sorte décisive. Nous nous sommes convaincu qu'il y avait une contradiction foncière entre la manière dont les livres des *Rois* décrivent la situation religieuse des contemporains d'Ezéchias ou de Josias et l'exposé contenu aux livres prophétiques. Obligé de faire un choix, nous avons sacrifié l'authenticité et l'historicité des seconds. — M. *K.* déclare qu'il ne voit là aucune difficulté. Je saisis ici, plus clairement encore que tout à l'heure, que mon éminent contradicteur et moi nous ne voyons pas les mêmes choses de la même manière. Le public jugera, quand il aura sous les yeux les pièces du procès dans un ouvrage complet que je prépare sur la matière.

« En résumé, j'ai relevé trois ordres de faits qui m'interdisent de considérer les recueils prophétiques comme appartenant aux VIIIe, VIIe et VIe siècles avant notre ère. Si on les pèse sérieusement, on aboutira à un dilemme : ou considérer que la collection prophétique a reçu de nombreuses interpolations datant de l'époque de la Restauration — c'est la vue à laquelle je n'ai pu me tenir, — ou adopter l'hypothèse de la pseudépigraphie. M. *K.* déclare qu'il n'a rien à garder de mes observations. Il oppose à mes doutes et à mes négations un *non*

possumus hautain; je serais bien étonné si, d'ici à quelques années, les hommes de son bord maintenaient cette attitude de pure intransigeance, qui me rappelle l'ostracisme dont furent frappées au début les propositions de George, de Vatke et de Graf[1].

« Cependant, après avoir refusé de tenir compte de mes objections, M. *K.* condescend à m'en présenter, à son tour, trois ou quatre qui sont d'un réel intérêt, mais auxquelles la publication annoncée tout à l'heure pourra seule donner une réponse complète. Je dois cependant les indiquer dès ce moment en quelques mots. — J'ai expliqué la composition des livres prophétiques en disant que leurs auteurs avaient sous les yeux les livres historiques (*Juges*, *Samuel*, *Rois*) et n'ont fait que développer et préciser le rôle attribué aux prophètes dans les événements politiques. M. *K.* entend par là que nous avons stipulé l'entière dépendance des écrits prophétiques à l'égard des *Rois*. En aucune façon : nous avons simplement indiqué un procédé de travail ou de composition, tout en réservant la pleine liberté des auteurs. Je comprends que, sur ce point, M. *K.* n'ait pas nettement discerné ma pensée, qui a été exprimée sous une forme forcément abrégée. Je n'ai donc rien à dire contre ce qu'il remarque, « qu'une différence tranchée distingue les prophéties écrites des paroles rapportées par les livres historiques ». L'indépendance, l'originalité de pensée qu'il revendique pour les premières, je les accorde d'autant plus volontiers que je n'ai jamais eu l'intention de les contester. M. *K.* ajoute : « Dans les livres historiques, nous trouvons des prédictions, que la suite du récit nous montre entièrement réalisées. Au contraire, les livres prophétiques nous présentent toute une série de menaces et de promesses, qui n'ont jamais été accomplies. Et, s'il faut s'en rapporter à M. Vernes, les premières sont les modèles; les secondes, les imitations. *Credat Judæus Apella!* » J'ai beaucoup de peine à comprendre la raison de cet accès d'indignation. Assurément, les livres historiques font intervenir les prophètes pour faire voir que les événements sont dirigés d'en haut par une volonté céleste. Il me semble que les livres prophétiques partent de la même donnée fondamentale. Malheureusement, je ne suis pas très sûr de comprendre la pensée de M. *K.*, de qui je n'oserais pas affirmer qu'il ait saisi la mienne. Le débat sera repris plus utilement quant j'aurai donné mon argumentation sous forme complète[2]. »

« Voici enfin une difficulté de quelque portée, au moins en apparence : Qu'est-ce qu'un pseudépigraphe? dit M. *K.* — C'est un écrit composé, comme le livre

1. Ces critiques s'étaient permis d'affirmer, les premiers, que l'époque de la Restauration avait produit des œuvres vraiment originales. Ce qu'ils avaient fait pour la *Loi*, je le prétends, à mon tour, pour les *Prophètes*.

2. Je ne sais trop ce que M. *K.* entend par prophéties « accomplies » ou « non accomplies ». Je ne suppose pas qu'il s'agissse de prophéties qui se soient réalisées à la lettre. Et puis comment distinguer la prédiction proprement dite, de ce qui est une prévision générale, ou simplement le tableau librement tracé d'un avenir idéal?

de *Daniel*, en vue d'une circonstance déterminée. « Comment appliquer ce principe d'une si parfaite évidence à *Isaïe*, *Jérémie* et aux autres livres prophétiques? » S'ils ont été écrits après l'exil, ils sont pour les sept huitièmes de leur contenu, pour ne pas dire plus, absolument sans but. Le lecteur postérieur à l'exil n'en peut rien tirer, rien apprendre qui soit d'une application directe aux circonstances dans lesquelles il se trouve. » Et M. K. se demande ce que pouvaient signifier un *Amos* et un *Osée* pour les gens du IVe siècle. — Ce qu'ils pouvaient signifier, ce que signifiaient pour les mêmes générations un *Isaïe*, un *Jérémie*, un *Ezéchiel*, — je m'en vais le lui dire. Ils servaient, par l'exemple d'un passé criminel et sévèrement châtié, à prémunir les Juifs contre de nouvelles défaillances. On admettra, je le suppose, que les livres historiques servaient de livre d'édification et d'instruction aux Juifs de la Restauration par la manière dont ils raccontaient le passé; les livres prophétiques remplissent le même office. Ils constituent une sorte de philosophie vivante de l'histoire, une espèce de morale en action, où les vérités religieuses et les préceptes de la conduite sont illustrés par l'autorité des faits, des personnages, des circonstances d'un passé fameux [1]. Mais, ce que les livres prophétiques offrent comme aliment à la pensée religieuse, à côté des éléments qu'ils ont en commun avec les livres historiques, ce sont, d'une part, les vues de l'avenir, les perspectives glorieuses de l'ère messianique, l'ambition de convertir les païens et de leur donner Jérusalem pour centre; de l'autre, le souci des questions sociales : car nous tenons qu'en attaquant le riche et ses accaparements, en protestant contre les pratiques extérieures du culte quand elles sont séparées de l'accomplissement des devoirs moraux, les écrivains visaient non un passé disparu, mais les abus dont souffraient les Juifs de la Restauration. *Falso sub nomine, de te res agitur.* M. K. nous a mis au latin, nous lui en servons aussi. Et nous concluons que les Juifs du Ve, du IVe et du IIIe siècle comprenaient fort bien tout ce que les livres prophétiques devaient leur apprendre. Est-ce à un homme tel que M. K. que je devrai rappeler jusqu'à quel point, dans les époques de crise et de persécution, les prophéties et les psaumes sont devenus, à vingt siècles de distance, vivants et *actuels* pour la piété des protestants éprouvés? Et ils auraient été lettre morte pour les Juifs de la Restauration !

« M. K. remarque encore l'originalité littéraire dont font preuve les écrivains prophétiques. « Ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la situation historique supposée, c'est aussi le point du développement religieux, la prévision personnelle de l'avenir, le style et très particulièrement le vocabulaire. » J'accorde le fait, sans chicaner sur tel détail, et je déclare hautement que les auteurs de *Jérémie*, d'*Ezéchiel*, du second *Isaïe*, et, dans une mesure secondaire, d'*Osée*

1. Je viens précisément de relire les écrits prophétiques au point de vue de ce qu'ils disent des fêtes et des sacrifices, et en notant qu'ils attribuent à la violation du sabbat une grande partie des calamités qui ont frappé les ancêtres, j'ai vu clairement qu'ils en recommandaient l'observation à leurs contemporains.

et d'*Amos*, ont été des « artistes de premier ordre » (l'expression est de M. Kuenen). Pourquoi de tels maîtres écrivains ne se seraient-ils pas rencontrés au IVe et IIIe siècle avant notre ère, à l'époque où, d'après nous, l'on composait *Job* ? — Mais, là où je me refuse à suivre l'éminent professeur de Leyde, c'est quand il dit qu'à cette époque « l'hébreu était déjà sur le chemin de la dégénérescence et la connaissance de l'antiquité hébraïque très limitée ». Voilà des assertions dépourvues de tout fondement ; l'histoire de la langue hébraïque ne peut s'échafauder que sur la date assignée aux livres, et ces livres n'ont pas de date reconnue. M. *K.* se met ici d'autant plus dans son tort qu'il admet que la plupart des *Psaumes*, et parmi eux des morceaux d'une langue distinguée, datent, soit de cette même époque, soit du second siècle seulement avant notre ère. Quant à une « connaissance très limitée de l'antiquité hébraïque », nous prétendons, au contraire, qu'on se retrempait avec une incroyable ardeur dans ces souvenirs d'un passé plus ou moins authentique, qu'on vivait de l'histoire des ancêtres depuis Abraham jusqu'à Sédécias, qu'on s'y plongeait sans relâche, et nous en voyons une preuve frappante dans cette circonstance que, vers le IIIe ou IIe siècle, on ait cru devoir, à côté des livres de *Juges*, *Samuel*, *Rois*, établir une seconde édition de ce tableau des destinées antiques, qui est la *Chronique*.

« J'arrive à un dernier point, qui me semble plus digne qu'on s'y arrête et qui est de nature à provoquer de ma part une explication utile pour l'intelligence de ma pensée. « Les livres prophétiques, dit M. *K.*, renferment bon nombre de détails historiques. *L'exactitude de ces détails a trouvé sa confirmation en dehors de l'Ancien Testament.* » Fort bien, et je n'y vois aucun inconvénient. Parce que je prétends que les livres historiques ont servi de point de départ et en quelque sorte de *thème* aux auteurs des livres prophétiques, je n'exclus point pour eux les autres sources d'information. Or, j'ai soutenu précisément que ces livres sont nés au sein de cercles remarquablement instruits, où l'on commentait le passé d'après les souvenirs nationaux, où l'on pouvait également faire usage de données venues des pays étrangers. Chacun sait qu'à côté du texte de livres historiques, il circulait des additions, des variantes, des compléments, dont quelques-uns ont trouvé place dans la *Chronique*. Et je vais, sans plus tarder, préciser ma pensée par un exemple significatif. Voici Jérémie, sous le nom duquel on a placé un recueil considérable. Eh bien ! les *Rois* ne connaissent pas l'existence de ce personnage, ce qui suffit, à mon sens, à démontrer qu'il n'a pas eu l'importance qu'on lui prête d'habitude ; mais ce nom aurait-il été inventé par l'auteur du recueil prophétique ? Assurément non ; il appartenait à une série de récits oraux, qui se transmettaient plus ou moins librement dans les écoles et flottaient aux alentours du texte des livres historiques.

« Je ne dissimulerai pas que j'ai lu avec un véritable désappointement les remarques suggérées à Kuenen par mes vues sur le caractère *pseudépigraphique* des livres de prophéties. J'espérais qu'il y verrait un motif pour ouvrir la porte à l'hypothèse de remaniements et des additions post-exiliennes ; en cas de refus,

je comptais sur des arguments ou des objections de quelque portée. Je regrette de n'avoir trouvé chez lui ni l'un, ni l'autre. »

D'autre part, M. Kuenen s'est occupé, dans le Bulletin littéraire du *Theologisch Tijdschrift* de novembre, des deux derniers ouvrages de M. Vernes, le *Précis d'histoire juive* et *Les résultats de l'exégèse biblique*. Il s'étonne de n'y trouver aucun argument nouveau en faveur de la thèse de M. Vernes. Celui-ci a épuisé ses munitions dans ses premiers articles. Il reproche à M. Vernes de reconnaître, d'une part, le caractère composite de la législation et des récits historiques de l'Ancien Testament, de le méconnaître, d'autre part, en faisant de tous ces écrits une création littéraire postérieure à l'exil. De deux choses l'une : ou ce caractère composite est vrai et alors la tâche de l'historien consiste à dégager les différentes couches traditionnelles superposées dans les documents définitifs; ou ces écrits sont une libre création du judaïsme post-exilien et alors leur caractère composite ne s'explique plus. M. Kuenen se refuse, en effet, à accepter comme une explication scientifique qu'il faut attribuer cela « à une certaine imperfection du génie hébraïque ».

Le professeur de Leyde s'étonne ensuite que M. Vernes, avec ses idées sur la formation de tous les écrits de l'Ancien Testament, puisse encore y trouver les éléments d'une histoire. Il est vrai qu'il procède de la façon la plus arbitraire dans le triage des faits historiques ou imaginaires. De plus, après avoir reporté aux siècles postérieurs à l'exil toute la littérature prophétique, il trace un tableau des prophètes antérieurs à l'exil dont tous les éléments sont tirés de ces écrits rajeunis de trois siècles. M. Kuenen estime que M. Vernes a prononcé sa propre condamnation en écrivant, p. 549 du *Précis* : « Sacrifier les textes et en garder ensuite la substance, est une contradition qu'on ne saurait maintenir à la longue ».

Telles sont les pièces les plus récentes du procès. Aux lecteurs de juger.

Nouvelles diverses. — 1° *Collège de France.* — Outre le cours de M. *Albert Réville* sur le Développement du monothéisme en Israël, le programme des cours du Collège de France annonce divers autres cours consacrés à l'histoire religieuse. M. *Maspero* étudie les textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte. M. *Renan* traite des Légendes relatives au séjour des Israélites en Égypte et à Moïse; il explique aussi le livre de Daniel. M. *Darmesteter* étudie les textes les plus anciens de l'Avesta. M. *Foucaux* explique la Bhagavad-gîtâ, le Lalita Vistara et le vie livre des Lois de Manou. M. *Clermont-Ganneau* s'occupe des plus anciens textes épigraphiques d'origine israélite et des inscriptions hébraïques de Jérusalem. M. *Lévêque* parle des doctrines sur Dieu des philosophes grecs après Aristote (théistes et athées) et explique le *De natura deorum* de Cicéron. Enfin M. *Gaston Paris* étudie la Vie de saint Alexis (document du xie siècle).

2° *Concours de l'Institut.* — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans sa séance du 24 octobre, a choisi comme sujet du concours pour le prix

ordinaire la question suivante : « Étude comparative du rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras ». Les candidats devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'une et l'autre série et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire.

A l'Académie des inscriptions et belles-lettres M. Amélineau, maître de conférence à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), pour l'enseignement de la religion de l'Égypte, a partagé le prix Gegner avec M. Pierre Janet, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand.

— 3° *Concours sur la liberté de conscience.* — En 1888 un généreux anonyme remettait à Me Agnelet, notaire à Paris, une somme de quinze mille francs destinée à récompenser le meilleur ouvrage ayant pour objet de faire sentir et reconnaître la nécessité d'établir de plus en plus la liberté de conscience dans les institutions et dans les mœurs. Il n'y a pas eu moins de 324 concurrents qui ont répondu à cet appel. Le jury auquel incombait la tâche de dépouiller un aussi formidable dossier, a chargé du rapport général M. Léon Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), et ce choix nous a valu un excellent rapport qui constitue, à lui tout seul, un livre de 280 pages. Non seulement, en effet, le rapporteur a consacré une notice à chacun des quarante manuscrits retenus par le jury, mais encore il a fait précéder son rapport d'une introduction qui est, elle-même, une étude psychologique sur la nature et les causes de l'intolérance. M. Marillier a été frappé de tout ce qui reste d'intolérance dans ces mémoires destinés à faire connaître et apprécier la tolérance. Nul mieux que lui n'est capable de comprendre la véritable liberté spirituelle, parce qu'il a au même degré le culte de la science et une sympathie respectueuse pour les religions, parce qu'il a personnellement étudié de près science et religions. « Le grand besoin de ce temps-ci, écrit-il dans un passage qui résume bien son opinion, c'est l'apaisement : ne plus haïr personne à cause de ses opinions, ne plus haïr même aucune doctrine, mais les respecter toutes, les critiquer loyalement, sincèrement, sans passion, aimer par dessus toutes choses la liberté, la liberté des autres, la liberté de ses adversaires comme celle de ses partisans, voilà la morale qu'il faudrait que chacun s'efforçât de pratiquer » (p. 67).

On se demande toutefois jusqu'à quel point une liberté d'esprit aussi complète est compatible avec des convictions chaleureuses. En luttant pour ce que l'on considère comme la vérité, on risque toujours de faire du tort aux opinions contraires et de passer pour intolérant aux yeux de leurs adeptes. La question n'est peut-être pas susceptible d'une solution abstraite, générale; il s'agit avant tout d'avoir de la mesure dans l'esprit, et cette mesure même varie suivant les temps et les milieux.

L'ouvrage de M. Marillier sur *La liberté de conscience* a paru chez l'éditeur Armand Colin.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Épigraphie indienne.* — Le Dr E. Hultzsch, chargé par le gouvernement de Madras de diriger la publication officielle des inscriptions recueillies dans l'Inde méridionale, a publié chez Kegan Paul, à Londres, le premier volume de son recueil. Celui-ci contient des inscriptions sanscrites et tamoules, provenant du lieu dit des Sept pagodes et de Conjeveram. Le second volume doit paraître prochainement. Il contiendra les inscriptions du grand temple de Tanjore. M. Hultzsch donne d'abord le texte des inscriptions; ensuite il dégage et commente les événements historiques auxquels elles se rapportent.

Indépendamment de cette publication le Comité archéologique de l'Inde publie un recueil qui a pour titre *Epigraphica indica* et dont le cinquième fascicule, daté d'octobre 1889, a été mis en vente par Kegan Paul seulement cet automne. Plusieurs des inscriptions qu'il contient ont déjà été publiées antérieurement, mais les éditeurs actuels, MM. Bühler, Kielhorn et Hultzsch, en donnent un texte plus exact, souvent même des fac-similés obtenus par la photolithographie.

— 2° *W. E. Gladstone. Landmarks of Homeric study* (Londres; Macmillan). — M. Gladstone ne met pas moins de persévérance ni de juvénile ardeur à venger Homère des affronts que la critique moderne lui a fait subir qu'à délivrer l'Irlande du joug brutal que l'Angleterre fait peser depuis des siècles sur l'île sœur. Le livre qu'il a publié récemment contient l'exposé complet des vues de l'illustre homme d'État sur la question homérique, telles qu'il les a déjà fait connaître à plusieurs reprises dans des articles de revue. L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont pour lui l'œuvre d'un seul et même poète qui a voulu donner à son peuple à la fois une religion et une nationalité. A cet effet il a combiné les traditions grecques et les idées que ses compatriotes avaient empruntées à l'Égypte, à la Phénicie ou à l'Asie, dans une vaste et grandiose synthèse, et ces diversités mythologiques, géographiques, philologiques, dont les critiques se sont prévalus pour établir les couches successives dont le dépôt a formé les deux grands poèmes épiques de la Grèce, sont au contraire à ses yeux la meilleure preuve de l'unité d'auteur. Ajoutons-y que M. Gladstone retrouve dans l'*Iliade*, notamment dans les fonctions attribuées à Apollon, l'influence des idées messianiques empruntées aux Hébreux, et nous pourrons conclure que décidément l'auteur se meut dans un monde tout autre que celui de la science moderne. Entre elle et lui il faut choisir; il est inutile de discuter avec ceux qui ne parlent pas la même langue que nous.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle version chaldéenne de la création.* — M. Th.-G. Pinches a découvert récemment, sur un fragment de tablette babylonienne conservé au British Museum, un nouveau récit de la création. A l'origine, avant même que la demeure des dieux, les plantes, les arbres, les villes

et les temples n'eussent été faits, alors que rien encore n'avait été créé, Eridu fut fait, E-sagila fut construit, tiré par le dieu Lugaldu-azaga des profondeurs de l'abîme. Ensuite vient la fondation de Babylone et l'achèvement d'E-sagila, puis successivement apparaissent les dieux, les Anunnaki, les hommes faits par Mérodach d'une boue liquide, et Aruru, la semence de l'humanité, et les animaux, le Tigre et l'Euphrate, les diverses espèces de pays, les arbres, les plantes et finalement les villes de Niffer (Nippuru) et d'Erech (Uruk), avec leurs temples E-kura et E-ana. Cette version nouvelle et malheureusement incomplète de la création chaldéenne sert d'introduction à des formules d'incantation semblables à celles que l'on connaît déjà. La tablette sur laquelle M. Pinches l'a découverte a été trouvée à Kouyunjik par M. Rassam. Le texte est disposé en trois colonnes : les deux colonnes extérieures, moins larges, contiennent la forme accadienne; la colonne du milieu, plus large, donne la version assyrienne.

Après l'incantation il y a une lacune. Le récit reprend au combat entre les dieux et Bisbis-Tiamtu et Kin-gu, son époux (le chaos et l'obscurité). M. Pinches a publié la traduction du fragment cosmogonique dans l' « Academy » du 29 novembre. Il considère cette version comme la forme accadienne du récit de la création, tandis que le récit du combat des dieux, qui suit, serait d'origine sémitique et babylonienne. Il promet de publier prochainement le texte cunéiforme, avec transcription, traduction et notes. Sa découverte est de la plus grande importance pour la connaissance des doctrines religieuses de la Chaldée primitive.

— 2° *Jérusalem et les tablettes de Tell-el-Amarna*. L'*Academy* du 18 octobre annonce que l'on a trouvé parmi les tablettes de Tell-el-Amarna, actuellement conservées au Musée Britannique, cinq lettres envoyées de Jérusalem aux rois d'Égypte par un certain Hadad-tob, au XIVe siècle avant notre ère. M. Sayce communique, à cette occasion, la lecture rectifiée d'une des tablettes de M. Bouriant, dont un passage présenterait la signification suivante : « la ville de la montagne de Jérusalem, la ville du temple du dieu Uras : (son) nom, (là), est Marruv; la ville du roi est jointe à la localité des hommes de la cité de Keilah. » M. Sayce observe que Jérusalem est bien duement décrite ici comme la ville sur la montagne et comme le siège d'un temple célèbre. Marruv correspond sans doute à l'araméen *mâré*, seigneur, et fait penser au nom de Morija. En tout cas, dit-il, la divinité dont le temple est mentionné, doit être le Très-Haut, le Êl Elyôn de *Genèse*, XIV, 18.

— 3° *Le texte grec de l'Apologie d'Aristide*. On sait que le texte grec de l'Apologie d'Aristide à l'empereur Adrien était perdu jusqu'à présent. On en possédait des fragments en arménien. M. Rendell Harris, auquel nous devons déjà les Actes grecs de Perpétue et de Félicité, va publier le texte syriaque de ce document vénérable, qu'il a retrouvé dans le couvent sinaïtique de Sainte-Catherine. Or, M. Armitage Robinson, auquel l'auteur a communiqué les bonnes feuilles de sa publication, a pu démontrer que le texte grec, dont le syriaque

est la traduction, a été incorporé par l'auteur de *Barlaam et Josaphat* dans son œuvre. Il l'a mis dans la bouche de Nachor, au moins dans ses parties essentielles, comme apologie de la foi chrétienne du jeune prince Josaphat, que Barlaam avait converti, mais que ses parents espèrent détourner de sa nouvelle foi après que Barlaam l'a quitté. On voit combien la mission de M. Rendell Harris au Sinaï a été fructueuse. La préface de sa récente publication *Biblical fragments from Mount Sinaï* est éloquente sur ce point.

— 4° *Les versions de la Bible*. M. Cust, président honoraire de la Société biblique britannique et étrangère, a publié chez Elliot Stock un très curieux catalogue de toutes les langues et de tous les dialectes dans lesquels la Bible a été traduite. Il arrive au nombre respectable de 269 langues et 62 dialectes. Il donne en outre de nombreux détails sur le nombre des hommes qui parlent ces langues, sur leur distribution géographique, etc.

— 5° *Nouvelles revues*. Il se produit depuis quelques années un mouvement d'émancipation à l'égard de l'orthodoxie traditionnelle au sein des églises presbytériennes d'Écosse. Comme toujours en pareil cas, ce mouvement procède du développement des études scientifiques sur l'histoire religieuse et de l'avènement de la méthode critique, autrement dit de la méthode scientifique, dans un milieu où elle n'avait encore guère pénétré. L'un des principaux initiateurs de l'Écosse aux travaux de la critique biblique et de la science théologique continentale, M. Salmond, professeur à Aberdeen, vient de créer un organe qui a pour but de faire connaître les meilleurs travaux qui se publient chaque année sur ces matières, la *Critical Review of theological and philosophical Literature*. Cette revue qui correspond à ce que les *Annales de bibliographie théologique* ont tenté de faire en France d'une façon trop éphémère et à ce que la *Theologische Literaturzeitung* fait avec un si grand succès en Allemagne, est appelée à rendre de grand services en Écosse. Elle paraît à Edimbourg, chez Clark.

On annonce aussi la publication, à Londres, de la *Religious Review of Reviews*.

— 6° M. *Max Müller* vient de publier la seconde série de ses *Gifford Lectures*. Les conférences de 1890, prononcées comme les précédentes à Glasgow, ont été consacrées à l'étude de la religion physique (*Physical religion*). En ce mois de janvier 1891 la troisième série a pour objet la *religion anthropologique*. On voit que le savant professeur, qui reste, malgré les objections très sérieuses élevées contre son système d'explication des mythes, le véritable promoteur de la science moderne des religions, se propose de donner dans ses *Gifford Lectures* un tableau complet des différentes catégories de religions qui se sont partagé les faveurs des hommes. Cela ne l'empêche pas, du reste, de continuer ses travaux de philologie védique. Non seulement il va publier sous peu une refonte complète de ses *Leçons sur la Science du langage*, mais encore il continue sans relâche la grande œuvre de l'édition du *Rig-Véda*, avec le commentaire de Sâyana. Deux volumes déjà ont paru ; le troisième sera achevé en 1891, le quatrième et dernier en 1892.

— 7° Le second *Congrès des folkloristes* se réunira à Londres au mois d'août 1891. Il se décomposera en trois sections, celle des Contes populaires, présidée par M. Edward Clodd ; la section de Mythologie qui aura pour président M. J. Frazer, et celle des Coutumes et Institutions dont le président ne nous est pas encore connu. L'assistance promet d'être nombreuse. Il est fort désirable, avant tout, que ce congrès aboutisse à un résultat plus pratique que la plupart des réunions de ce genre. Il est indispensable, en effet, de mettre un peu d'ordre dans les travaux des folkloristes. Chacun s'en va à l'aventure, pour son propre compte, et la plus grande partie du travail est perdue faute d'une coordination suffisante des efforts.

ALLEMAGNE

Publications récentes : — 1° *E. Pander. Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu* (Berlin. Spemann ; 1890; in fol.; 8 m. 50). M. Eugène Pander, professeur à l'Université de Pekin, a publié sous ce titre, avec le concours de M. Albert Grünwedel, dans les *Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde*, un très remarquable recueil de renseignements sur le panthéon lamaïste. C'est la reproduction, brillamment éditée, d'un ouvrage illustré de Tschangtscha Hutuktu, grand lama de Pekin, qui date de l'an 1800 et qui donne, en une centaine de pages, les représentations figurées et les noms tibétains de trois cents dieux et saints du lamaïsme, pris parmi les plus populaires. M. Pander a pu y joindre les dénominations chinoises et mandschoues correspondantes, d'après un exemplaire annoté par un autre lama et qu'il a trouvé dans un temple de Pekin.

— 2° *Erwin Rhode. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* I (Fribourg-en-Brisgau; Mohr; in-8 de 294 p.). M. Erwin Rhode, très versé dans la littérature hellénique, auteur d'un ouvrage estimé sur les romans grecs, a entrepris une étude approfondie du culte des morts et de la croyance à l'immortalité chez les Grecs. Le premier volume seul a paru, mais il contient les conclusions générales de l'auteur, le second volume devant être consacré à la discussion de certaines questions spéciales qui exigent des développements trop étendus pour trouver place dans le récit proprement dit. M. Rhode prend son point de départ dans les poèmes homériques, quoique le culte des ancêtres y tienne fort peu de place. Mais il croit pouvoir établir, en s'appuyant surtout sur les cérémonies et les sacrifices funéraires, que ce culte est néanmoins très ancien et que son caractère effacé dans la religion homérique provient d'une sorte d'éclipse temporaire, qui ne l'empêcha pas de prendre plus tard un nouveau développement et de servir de point d'attache aux croyances religieuses et philosophiques à l'immortalité de l'âme. Il se livre à une analyse minutieuse de la psychologie primitive des Grecs et aboutit à la conclusion que la *psyché* n'est à l'origine que le souffle vivant, tandis que la vie spirituelle dépend du θυμὸς.

Les Grecs auraient admis ainsi, comme nombre d'autres peuples, un moi double. Le culte des héros, d'après notre auteur, implique l'existence antérieure d'un culte général des morts et ne doit pas être considéré comme son antécédent. Il n'admet pas que la croyance au jugement des morts fût répandue parmi les Grecs de l'époque classique. Ce jugement et beaucoup d'autres sont fort sujets à contestation. Le principal inconvénient de ce genre d'études, c'est la variété même des croyances chez les Grecs, non seulement aux diverses époques de leur développement historique, mais encore, à chaque époque, suivant la condition sociale, le développement intellectuel et la distribution géographique des divers éléments de la population hellénique. Il y aurait lieu, aussi, d'accorder une plus grande valeur aux traditions qui s'épanouirent plus tard dans les Mystères. Mais il est probable que l'auteur les étudiera d'une façon complète dans son second volume où il s'occupera des cultes orphiques. L'ouvrage de M. Rhode peut être lu avec profit, même par ceux qui ne sont pas spécialement hellénistes.

Nouvelles diverses. — 1° *Un traité d'Abélard retrouvé.* M. Remi Stölzle déclare avoir retrouvé dans l'abbaye cistercienne de Heilbronn, non loin de Nuremberg, le traité d'Abélard *De unitate et trinitate divina*, que l'on croyait perdu. Le manuscrit qu'il a remis au jour a pour titre : *Petri Adbaiolardi capitula librorum de Trinitate.* Ce serait le célèbre ouvrage qui valut à Abélard une condamnation pour cause d'hérésie au concile de Soissons en 1121.

— 2° M. *G. Krüger*, professeur à l'Université de Giessen, a entrepris la publication d'une série de textes choisis, qui puissent servir aux exercices pratiques des séminaires théologiques pour l'histoire de l'Église et l'histoire des dogmes. Il s'agit tout d'abord de fournir de bons extraits, à bon marché, des auteurs de l'antiquité chrétienne. La première livraison, qui vient de paraître, contient les Apologies de Justin. Ensuite viendront des extraits d'auteurs gnostiques, des Actes de martyre, des extraits d'Irénée, le traité d'Athanase sur l'Incarnation, etc.

— 3° Quiconque s'occupe de l'histoire religieuse des premiers siècles de notre ère, connaît et apprécie l'ouvrage magistral de M. Lipsius : *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Schwetschke, Brunswick; 3 vol.). Le principal inconvénient de cette œuvre si riche en renseignements de toute nature, c'était que l'on avait parfois un peu de peine à s'y retrouver. M. Lipsius a donc rendu un véritable service à ses lecteurs en faisant rédiger un index qui a paru récemment chez le même éditeur. Les indications y sont classées sous les rubriques suivantes : Les fêtes des apôtres; les manuscrits; les citations d'auteurs; l'index rerum; l'index des passages bibliques cités.

— 4° *Une nouvelle traduction de la Bible.* M. Kautzsch, professeur de théologie à Halle, a entrepris à la demande de l'éditeur Mohr, de Fribourg, une nouvelle version de la Bible en allemand pour remplacer la quatrième édition de celle que fit de Wette. Cette traduction a pour but, non seulement de présenter

la Bible en bonne langue allemande, claire et populaire, mais encore de rendre sensibles au public les résultats les plus assurés des études bibliques depuis 1838. D'une part, des capitales placées en marge indiqueront à quel document ou ordre de documents appartient chaque fragment de l'Ancien Testament ; d'autre part, dans les livres historiques les dates des événements racontés seront indiquées et une table chronologique y sera adjointe qui permettra au lecteur de suivre tout le développement de l'histoire d'Israël. On voit que l'heureuse initiative de Lenormant, dans sa traduction de la *Genèse*, n'a pas été perdue.

HONGRIE

Hittudomángi Folyóirat, bulletin de théologie, récemment fondé par le Dr Jean Kiss, également directeur d'un Bulletin de philosophie qui paraît depuis quatre ans. Nous avons sous les yeux les deux derniers fascicules de cette double publication, et quoique leur objet ne soit pas directement le nôtre, quoique l'emploi de la langue magyare la rende peu accessible aux lecteurs, nous croyons devoir signaler les travaux qui nous intéressent le plus. M. Alexandre Kovats s'occupe du crédit dû au *Pentateuque*; M. Engelsz étudie philologiquement le grec du Nouveau Testament; M. Huber confronte les généalogies de Jésus ; M. Babik analyse les mots ecclésiastiques employés dans la langue magyare qui les a tirés des idiomes slaves, etc. Tous ces articles préparés avec érudition, composés avec soin, montrent l'activité du clergé catholique de Hongrie et de ses adhérents laïques en plusieurs branches des sciences religieuses.

(Communication de M. E. S.).

ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

La Société orientale américaine. — Cette Société a tenu à la fin d'octobre ses réunions d'automne. Nous reproduisons d'après la *Nation* quelques renseignements sur les travaux relatifs à l'histoire des religions qui y ont été présentés. M. W. Martin, de Pékin, a lu un mémoire sur les *Idées chinoises de l'inspiration*. Il faut distinguer ici le matérialisme des Taoistes, l'idéalisme des Bouddhistes et ce que l'auteur appelle le Sadducéisme des disciples de Confucius. D'après les Taoistes un petit nombre de mortels seulement sont capables de résister aux causes de destruction. Les corps de ces privilégiés deviennent des corps spirituels qui possèdent une puissance et des facultés supérieures à celles des corps terrestres. Ces immortels forment une sorte de panthéon qui régit la destinée des hommes. Ils ont notamment le pouvoir d'entrer en relation avec les humains dans des apparitions et, d'une façon toute particulière, par l'hypnotisme. La plume magique est un moyen de révélation qui leur est cher et il en

est sorti toute une littérature, analogue à celle de nos spirites, qui a la prétention d'être une révélation.

Les Bouddhistes chinois, gagnés par la contagion, ont aussi cherché à faire valoir des révélations analogues, quoique les plus stricts d'entre eux prétendent s'en tenir exclusivement aux enseignements du Bouddah. Quant au Confucéisme, le véritable type religieux de la Chine, il est essentiellement rationaliste. Néanmoins on trouve dans le *Li-Ki* ou livre des rites une table des symboles mystiques apportée d'une façon surnaturelle sur les eaux du fleuve Jaune par un dragon ayant la forme d'un cheval, et un résumé de philosophie politique, le Hungfan, qui aurait été fourni à l'empereur Zu par un être mystérieux descendant la rivière Loh. Du reste, le Confucéisme enseigne que les hommes sages tiennent leurs enseignements du ciel, mais non d'une façon surnaturelle.

Il nous semble qu'il ne serait pas difficile de trouver, non seulement dans les croyances vraiment populaires des Chinois, mais dans les ouvrages mêmes qui font autorité parmi eux, de nombreux exemples de relations surnaturelles entre les dieux, les esprits, les puissances surhumaines, d'une part, et les hommes de l'autre. Le rationalisme confucéen est un pavillon qui couvre plus de superstitions que M. Martin ne le dit, si le compte rendu de la *Nation* est exact.

Parmi les autres communications faites à la Société orientale américaine, nous remarquons une note de M. Jackson qui a trouvé dans les Gathas un parallèle à la célèbre sentence : « Pesé dans la balance et trouvé insuffisant »; — une interprétation de l'hymne funéraire du *Rig-Véda*, X, 16, 13, par M. Bloomfield, qui établit l'existence de pleureurs professionnels dès l'âge védique; — une comparaison des doctrines brahmaniques et confucéennes primitives sur la cosmogonie, par le Rév. J. Wight.

La Société orientale Américaine a décidé de ne plus se réunir qu'une fois par an, au lieu de deux fois. Elle offre ses services au comité organisateur de l'Exposition universelle de Chicago pour l'aménagement d'une exposition de la vie, des mœurs et de l'histoire de l'Orient.

Henry Charles Lea. — *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition* (1 vol. in-12 de XII et 522 p. Philadelphia 1890). M. H.-C. Lea, l'auteur d'une excellente *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, qui deviendra classique, nous n'en doutons point, vient de réunir sous ce titre plusieurs études du plus grand intérêt. La principale d'entre elles est consacrée à retracer les origines et les développements de la censure (*censorship of the press*) en Espagne. C'est en 1502 que Ferdinand et Isabelle promulguèrent une loi, la première qui établit en Europe la censure *effective*; en 1551, sous Charles-Quint, on met à l'index « les bibles traduites en espagnol ou en quelque autre langue vulgaire, » on en interdit absolument l'usage et la possession en 1559, puis en 1584. L'*Index* de 1583 ne fait grâce qu'aux textes cités dans les ouvrages catholiques et aux fragments contenus dans le Canon de la Messe, pourvu qu'ils ne soient point isolés, mais qu'ils soient incorporés dans des sermons ou des

développements (*Index de Quiroga*, *Regla* VI). Et les mesures restrictives vont s'aggravant d'année en année; M. Lea raconte, en détail et documents en main, toutes les prohibitions inventées, dans ce domaine, par le génie espagnol; il en est de tout à fait curieuses, par exemple les instructions données pour l'exercice de la censure sur les navires (*visitas de navios*); ces visites commencèrent en 1566, et atteignirent les derniers degrés de la perquisition, dans ce qu'elle a de plus injurieux pour la personne humaine, comme le montrent les articles que M. Lea a traduits d'un manuscrit espagnol appartenant à M. D. Fergusson. M. Lea a poursuivi son étude jusqu'aux lois sur la presse de 1879 (*Ley de Imprenta*), loi prohibitive du ministère Canovas, et de 1883, loi beaucoup plus libérale, encore en vigueur. L'auteur n'a pas eu de peine à mettre en lumière, dans sa conclusion, la déplorable influence que la censure a exercée sur l'Espagne et l'esprit espagnol.

Une seconde et savante étude a pour sujet les « Mystiques et les Illuminés »; une troisième les « possédées » (*endemoniadas*), que l'auteur a fait suivre d'un article fort curieux qu'il avait déjà publié (*English historical Review*, Avril 1889), sur *El santo Nino de la Guardia*, et du lamentable épisode de *Brianda de Bardaxi*, une des innombrables victimes de l'Inquisition espagnole.

Dans ce nouvel ouvrage, M. Lea déploie les mêmes qualités que nous avons eu l'occasion de signaler, il y a quelques années, en rendant compte de son *Histoire de l'Inquisition* dans les *Annales de bibliographie théologique* (1888). C'est toujours la même connaissance approfondie des faits dont il étudie l'histoire, la même précision, la même impartialité, le même intérêt qu'il sait communiquer à la narration.

(Communication de M. Edouard Montet).

— *Statistique des temples grecs.* M. Salomon Reinach, dans la dernière de ses excellentes Chroniques d'Orient, signale à l'attention des archéologues un travail de M. Hussey, publié dans *American Journal of archæology* (1890, p. 59-64), qui mérite également d'attirer l'attention de l'historien des religions. C'est une statistique des temples helléniques, mentionnant à la fois les divinités auxquelles ils sont consacrés et les localités où ils s'élevaient. Apollon et Artémis ont plus de temples que Zeus ou telle autre des grandes divinités. Parmi les dieux de second ordre c'est Esculape qui compte le plus de sanctuaires.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 17 *octobre* : M. *Grellet-Balguerie* propose une série de corrections à la chronologie des papes, telle que la donne Jaffé, pour les années 649 à 653. Il part du principe que la durée assignée au pontificat d'Eugène Ier par Anastase ne doit être comptée qu'à partir de la mort du pape martyr saint Martin, puisqu'il ne saurait y avoir eu en même temps deux papes légitimes. Saint Martin étant mort le 15 septembre 655, l'avènement d'Eugène Ier doit être fixé à cette même date et sa mort au 3 juin 658, au lieu de 657. Les dates des papes suivants jusqu'à Agathon doivent donc être reculées d'une année. Le successeur d'Eugène, Vitalien, meurt le 27 janvier 673 (non 672). Donus est nommé au mois d'août 677 (synchronisme d'une comète); son avènement est du 2 novembre; il meurt le 12 avril 679. Agathon n'entre en fonctions que le 26 juin de la même année et meurt le 10 janvier 682 (non 681). L'interrègne entre Agathon et Léon II se trouve ainsi réduit à sept mois et cinq jours.

M. *Siméon Luce* présente un travail de M. *Armand Gasté* qui publie deux lettres inédites de Bossuet, adressées en 1686 et 1702 à Nicolas Payen, lieutenant général au bailliage de Meaux. Ces lettres sont intéressantes pour l'histoire de l'épiscopat de Bossuet.

— *Séance du* 24 *octobre* : M. *Léopold Delisle* fait connaître un ouvrage de M. Joret sur Pierre et Nicolas Formont, grands négociants et banquiers du XVIIe siècle. Le second fut obligé de quitter la France après la révocation de l'Édit de Nantes et, poursuivi pour crime d'hérésie, il fut bientôt réduit à la plus extrême misère.

L'abbé *Duchesne* expose le résultat des fouilles qu'il a dirigées à Saint-Servan, sur l'emplacement de l'ancienne cathédrale d'Alet.

— *Séance du* 31 *octobre* : M. *Paul Meyer* signale un manuscrit de la cathédrale de Durham, datant du XIIIe siècle et composé par un franciscain. C'est un recueil d'histoires édifiantes, de récits de miracles dont plusieurs sont garantis par des contemporains notables.

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

— *Séance du 7 novembre* : M. *Viollet* fait connaître une ordonnance de saint Louis, de 1245, qui impose à tous ceux qui participeront à la prochaine croisade une trêve de cinq ans. Elle oblige, en outre, les créanciers des croisés qui ont obtenu une sentence d'excommunication contre leurs débiteurs, à les faire absoudre par l'autorité ecclésiastique.

M. *Casati* présente à l'Académie des reproductions de peintures trouvées dans la dernière tombe étrusque découverte à Porano, près d'Orvieto. Elles représentent des cérémonies funèbres. On y voit une table servie, des musiciens et une divinité ailée, dite *lasa*, qui tient à la main le rouleau des actions du défunt. Le nom de la famille à laquelle appartenait cette tombe est : Thescanas. M. Casati montre aussi un miroir, découvert aux environs d'Orvieto, sur lequel est gravée une scène de mythologie étrusque. On y reconnaît des lasas, munies de grandes ailes aux épaules, ornées de bijoux et absolument nues; en général ces divinités, qui semblent être des esprits protecteurs, sont revêtues de longues robes.

— *Séance du 21 novembre* : Le livre de Jésus, fils de Sirach, dont nous ne possédons plus que la version grecque, énumère les noms principaux de la littérature hébraïque. On a observé depuis longtemps que le nom de Job n'y figure pas. M. *Renan*, reprenant une restitution de M. Geiger, montre que cette lacune est dûe à une faute de traduction et rétablit le texte hébraïque tel qu'il devait être.

M. *Clermont-Ganneau* communique une inscription grecque de Sidon, la dédicace, faite en l'an 47 avant notre ère, par l'archonte des couteliers « au dieu saint ». La qualification de « saint » accolée au nom d'un dieu, est essentiellement sémitique.

— *Séance du 28 novembre* : M. l'abbé *Duchesne* défend l'authenticité d'un groupe de lettres de l'empereur Constantin, qui se trouve dans un manuscrit, malheureusement incomplet, de saint Optat, avec divers autres documents relatifs au schisme donatiste. Il établit ce que devait être le recueil primitif, formé entre 330 et 347 et maintient contre M. Seeck la date du concile d'Arles en 314. M. Gaston Boissier fait ressortir la valeur historique des conclusions de l'abbé Duchesne. Les lettres dont il s'agit datent des premières années de Constantin; si elles sont authentiques elles prouvent que dès cette époque Constantin était chrétien, contrairement à l'assertion de Zosime.

M. *Hamy* signale une publication de M. *P. de Lisle du Dreneuc* sur les « Idoles de l'Amazone ». Les objets rapportés au Musée de Nantes par cet explorateur proviennent du district d'Obidos, au confluent du Trombetas et de l'Amazone. A côté de poteries de toute sorte il y a des statues de pierre, assez grossières, qui représentent, semble-t-il, des fétiches protecteurs de la pêche.

— *Séance du 5 décembre* : M. *Geffroy*, directeur de l'École de Rome, signale une importante découverte faite sur la rive droite du Tibre, vers les Prati di Castello. Il s'agit de plusieurs blocs de marbre couverts d'inscriptions qui ne

sont rien moins que des fragments d'actes du collège des *XV viri sacris faciundis*. Du milieu des 150 à 200 lignes en petits caractères se dégagent quelques notices en beaux caractères du siècle d'Auguste, dont une est particulièrement remarquable : *Carmen sæculare composuit Q. Horatius Flaccus.*

M. *Oppert* corrige la lecture du nom que porte dans les documents cunéiformes l'un des plus célèbres héros de la mythologie chaldéenne, Isdubar. Son véritable nom est Gilgamès. C'est le personnage mentionné par Élien sous le nom identique de Gilgamos. On peut ainsi compléter la légende chaldéenne par les données d'Élien. Gilgamès est le Persée chaldéen. Sa mère, enfermée dans une tour, a été fécondée par un être surnaturel qui a trompé la vigilance des gardiens. Lorsque son existence est découverte, il est jeté du haut de la tour et sauvé par un aigle (voir à ce sujet l'*Academy* du 6 déc. et le *Babylonian and Oriental Record* d'octobre).

M. *Clermont-Ganneau* signale sur un ancien sceau sémitique du British Museum le nom Nefîsî ou Nefoûsî, qu'il rapproche des Benê-Nefousîm, mentionnés dans les livres d'Esdras et de Néhémie parmi les familles qui rentrèrent de l'exil avec Zorobabel.

M. *Homolle* est présenté par l'Académie comme successeur de M. Foucart à la direction de l'École française d'Athènes. M. *Collignon* est présenté en seconde ligne.

— *Séance du 12 décembre* : M. *Geffroy* complète sa communication relative à l'inscription des jeux séculaires récemment découverte. Les fragments du marbre sont très nombreux. Pour éviter qu'ils ne s'égarent, la salle où l'on procède à leur reconstitution est fermée au public. M. Mommsen est chargé par le Ministre de l'Instruction publique d'Italie, de rédiger un commentaire qui paraîtra dans les *Monumenti* de l'Académie des Lincei. M. Geffroy a vu une copie du texte; c'est, écrit-il, comme le programme officiel, dressé par les *XV viri sacris faciundis*, de la fête célébrée à l'occasion du renouvellement des *ludi sæculares* en 737 de Rome, avec l'indication des prières qui devaient être prononcées.

M. Geffroy communique aussi une inscription avec les mots : « Salus Semoniana ».

M. le Dr *Carton* envoie de Souk-el-Arba (Tunisie) une note sur une dédicace à Saturne, trouvée à Sidi-Mohammed-el-Azreg.

M. *Levasseur* signale la correction apportée par M. *Hulin*, professeur à l'Université de Gand, au passage des *Prolégomènes* de Benjamin Guérard sur le *Polyptyque* de l'abbé de Saint-Germain-des-Près, Irminon. M. Guérard s'est trompé en assignant à l'abbaye du XIe siècle un domaine de 221019 hectares. Un calcul plus exact réduit ce domaine exorbitant à un total d'environ 40,000 hectares.

M. *Maspero* présente de la part de M. *Casanova*, membre de la Mission archéologique du Caire, un bouquetin en terre cuite, aux cornes recourbées, orné d'une inscription arabe qui signifie « L'imam c'est el-Hakim-billah ». C'est un objet de

dévotion des Druses. Le bouquetin, en effet, est souvent désigné par le peuple en Égypte sous le nom générique de gazelle; or, les Druses rendent un culte au veau et à la gazelle.

— *Séance du* 19 *décembre* : M. *Germain Bapst* donne lecture d'un mémoire sur les *Mystères* du moyen-âge.

— *Séance du* 26 *décembre* : M. *Oppert* est nommé président pour l'année 1891, M. Alexandre Bertrand, vice-président. L'Académie nomme correspondants étrangers : MM. Kern, de Leyde; Wattenbach, de Berlin; Schuchardt, de Gratz; — correspondant français, le P. Delattre, directeur du Musée de Saint-Louis, à Carthage.

II. Journal asiatique. — *Septembre-octobre* : *R. Basset.* Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof (un Berbère Hoouâra, de la fin du IXe siècle de l'hégire, qui s'adonna de bonne heure à la réforme de l'Islâm). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (essai de traduction des textes du XVe siècle av. J. C. publiés d'après les tablettes de Tell-el-Amarna par MM. Winckler et Abel, de Berlin).

III. Revue historique. — *Novembre-décembre* : *L. de Vignols.* Le commerce hollandais et les congrégations juives à la fin du XVIIe siècle.

IV. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* : *F. Ravaisson.* La Vénus de Milo. — *A. Lebègue.* Les premières fouilles de Délos. — *J. de Morgan.* Note sur les nécropoles préhistoriques de l'Arménie russe. — *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient.

V. Romania. — *Octobre* : *Samuel Berger.* Nouvelles recherches sur les bibles provençales et catalanes.

VI. Revue des Études Juives. — *Septembre-octobre* : *I. Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Les Psaumes (suite). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis IV et la Bible (fin). — (du même) Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran. — *A. Epstein.* Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché. — *M. Schreiner.* Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources. — *W. Bacher.* Le Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep.

VII. Mélusine. — *Novembre-décembre* : *E. Lefébure.* La motte de terre. — *K. Nyrop* et *H. Gaidoz.* L'étymologie populaire et le folk-lore. (Noms de saints). — *J. Tuchmann.* Moyen d'acquérir le pouvoir de fascination. Effets de la fascination (suite). — *J. Lévi.* Les Juifs en morceaux. — *H. Gaidoz.* Oblations à la mer.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Novembre* : *A. Jarchy.* La médecine superstitieuse en Russie. — *Ch. Hercouet.* Superstitions de Quillimane (Mozambique). — *P. Sébillot.* Superstitions de civilisés (suite). — *L. Sichler.* Mœurs et coutumes de mariage en Russie (suite). — *L. Bonnemère.* Les superstitions du canton de Gennes (Maine-et-Loire). — *L. Pineau.* Les danseurs maudits (légende du Poitou).

IX. Bulletin de la Société d'Ethnographie. — *Mai* : *A. Franck.* Ethno-

graphie sémitique (voir n° du 14 août et du 9 septembre). = 17 *septembre*: *Hansen-Blangsted*. Les institutions morales des anciens Danois. = 8 *octobre* : *Lamairesse*. L'Inde avant le Bouddhisme.

X. Mémoires du Comité sinico-japonais. — 1890. *N° 1* : *Ph. Foucaux*. Le Tripitaka des Chinois et des Japonais. — Le Bouddhisme du nord et du sud. — Définition du Nirvâna.

XI. Archives de la Société américaine. — 1890. N° 1 : *Paul Boell*. Les divinités représentées dans les codices Troano et Cortesianus. — *E. Seler*. Les divinités des quatre points cardinaux.

XII. Vie chrétienne. — *Novembre* : *A. Bouvier*. Le témoignage de Jésus. — *S. S.* La mission suédoise dans l'Afrique orientale.

XIII Revue des Deux-Mondes. — 15 *novembre* : *Joseph Texte*. Le mysticisme littéraire. — *Arvède Barine*. Les contes de Perrault.

XIV. Revue Bleue. — 8 *novembre* : *De Pressensé*. La critique et le Christ de l'Évangile (à propos de la Vie de Jésus du Père Didon). = 13 *et* 20 *décembre* : *E. Boutmy*. Le sentiment religieux aux Etats-Unis (excellente étude très impartiale; l'auteur sait voir de haut son sujet).

XV. Bulletin de la Société de géographie de Lyon. — *N° 3* : *Groffier*. Explorations et travaux scientifiques des missionnaires en 1887 et 1888.

XVI. L'Anthropologie. — *I.* 5. : *Cordier*. Les Juifs en Chine. — *S. Reinach*. Les découvertes de Vaphio et la civilisation mycénienne d'après des publications récentes. — *Bazin*. Études sur le tatouage dans la régence de Tunis.

XVII. Academy. — 18 *octobre* : *R. Morris*. Are there any traces of Babylonian or Assyrian names in Pâli Literature? = 1er *novembre* : *A. B. Eduards*. Kahun, Gurob and Hawara (à propos du livre où M. Flinders Petrie a consigné les résultats de ses dernières fouilles en Égypte). = 22 *novembre* : *R. Morris*. Some words in the Asoka Inscriptions. = 29 *novembre* : *W. Clouston*. The treasury of king Rampsinitus (étude de folklore). = 6 *décembre* : *R. Brown*. The zodiacal crab. = 13 *décembre* : *A. Lang*. Odysseus and Helen. — *W. Hayes Ward*. The hero of the Chaldaean epic (Gisdubar doit se lire Gilgames et est identique au Gilgamos d'Elien; voir le « Babylonian and Oriental Record » d'octobre).

XVIII. Athenaeum. — 22 *novembre* : *G. Bickell*. A source of the book of Tobit (voir l'art. de M. Kirby, le 29 novembre).

XIX. Classical Review. — *IV*, 10 : *H. L. Webster*. Bugge and Bréal on the latin element in teutonic mythology and speech. — *J. A. Cross*. Greek quotations in fourth testament.

XX. Dublin Review. — *Octobre* : *J. Gasquet*. Celebration of massin: Ante-Nicene times. — John Henry cardinal Newmann (divers articles sur l'homme et son œuvre).

XXI. Edinburgh Review. — *Octobre* : The literature of Tibet.

XXII. English historical Review. — *Octobre* : lord *Acton*. Doellinger's historical work.

XXIII. Contemporary Review. — *Novembre* : *J. Butler*. Catherine Booth. — *E. Abbott*. Illusion in religion. = *Décembre* : *G. Monod*. Alexander Vinet. — *F. Power Cobbe*. The two religions. — *Sayce*. The latest results of oriental archaeology.

XXIV. Fortnightly Review. — *Novembre* : *Lepel Griffin*. The Burman and his creed.

XXV. Nineteenth century. — *Novembre* : *Huxley*. The Aryan question and prehistoric man. — *Palgrave*. The Oxford movement of the XV century. = *Décembre* : *Huxley*. The keepers of the herd of swine.

XXVI. Folk-Lore. — *I*, 4 : *J. Abercromby*. Marriage customs of the Mordoins. — *M. Kowalesky*. Marriage among the early Slavs. — *J. Stewart Lockhart*. Marriage ceremonies of the Manchus.

XXVII. Indian Antiquary. — *Septembre* : *Hultzsch*. Extracts from Kalhana's Rajata-Ramgini, n° 3. — *Fleet*. Homvad inscription of Somesvara I. — *Natesa Sastri*. Folklore of southern India. The six good maxims (voir n° suiv.). = *Octobre* : *Rehatsek*. A notice of the Gulabnama. — *D'Penha*. Folklore in Salsette (suite).

XXIII. Orientalist. — *III*. 11 *et* 12 : *Tillekeratne*. The life of Karatota Tirti Sri Dhammarâma, high priest of Matara (Ceylon). — *Goonetilleke*. The Pratyâhâra « Has ». — *Milter*. Folktales of Bengal. — Tamil folklore : The last of the Yakkus.

XXIX. China Review. — *N°* 6 : *Watters*. The shadow of a pilgrim or notes to the Ta-t'ang Hsi-yü-chi of Yuan-chwang.

XXX. Journal of the Anthropological Institute. — *XX*. 2 : *Macdonald*. Manners, customs, superstitions and religions of South African tribes.

XXXI. Journal of American folk-lore. — *III*. 10 : *L. Pendleton*. Notes on negro-folklore and witchcraft in the south. — *W. Newell*. The symbolism of Backgammon. — *J. Bourke*. Notes on Apache mythology. — *W. Wallace Brown*. Northern lights. — *F. La Flesche*. The Omaha Buffalo medicine men. — *H. Carrington Bolton*. A festal rite of Bermudian negroes.

XXXII Journal of the R. Asiatic Soc. of Gr. Britain and Ireland. — *Octobre* : *Hewitt*. Notes on the early history of northern India (suite). — *Corbet*. The history of the Mosque of Amr at Old Cairo. — Titles of the sanskrit mss. in the Todd and Whish collections of the R. Asiatic Society.

XXXIII. Babylonian and oriental Record. — *IV*. 11 : *W Hayes Wards*. Sir Henry Peek's oriental cylinders. — *Terrien de Lacouperie*. The calendar plant of China, the cosmic tree and the date-palm of Babylonia. — *W. Boscawen*. The Babylonian legend of the serpent-tempter. — *T. de Lacouperie*. The onomastic similarity of Nai Hwang-Ti of China and Nakhunte of Susiana. — *Th. Pinches*. Exit Gistubar. = *N°* 12 : *Casatelli*. The dog and death. — *Terrien de Lacouperie*. The silk goddess of China.

XXXIV. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften zu

München. *Philos.-philol.-und hist. Kl.* — 1890. II. 1 : *Geiger.* Das Yât-kâr-i Zarirân und sein Verhältnis zum Sâhnâme.

XXXV. Berichte d. k. sæchsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. *Phil.-hist. Kl.* — 1890. I : *Heinze.* Ueber den Νοῦς des Anaxagoras. — *Pickert.* Ueber die sogenannte Notitia de servitio monasteriorum (Constitutio Hludovici Pii). — *Böthlingk.* Versuch eine jüngst angefochtene Lehre Pânini's in Schutz zu nehmen. — *Windisch.* Ueber das altirische Gedicht im Codex Boernerianus und ueber die altirischen Zauberformeln.

XXXVI. Jahrbuch d. k. d. archaeologischen Instituts. — *V.* 3 : *Winter.* Silanion. — *Kekulé.* Ueber die Darstellung der Erschaffung der Eva.

XXXVII. Mitteilungen d. k. d. archaeol. Instituts. *Roemische Abt.* — *V.* 2 : *Milani.* Dionysos, Eirene e Pluto.

XXXVIII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — *XVI* : *Curtius.* Studien zur Geschichte des griechischen Olymps.

XXXIX. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 2 : *Tzschirn.* Die Enstehung der römischen Kirche im zweiten christlichen Jh. — *von Pflugk-Hartung.* Ueber Archiv und Register der Päbste. — *Frank.* Die Wertheimer Bibeluebersetzung vordem Reichshofrat zu Wien. — *de Boor.* Nachträge zu den Notitiae Episcopatuum. — *Seebass.* Ueber die Statuta Murbacensia. — *Weiland.* Beitrag zum Hexenglaube im Mittelalter. — *Ney.* Analekten zur Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1526. — *Bodemann.* Briefe Leibnizens und officielle Aktenstücke zur Geschichte der Antoinette Bourguignon.

XL. Jahrbuch für protestantische Theologie. — 1890. *N°* 4 : *Szeberenyi.* Die Secte der Narazener in Ungarn. — *Paul.* Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. — *Krüger.* Zur Abfassungszeit der Apologien Justins. — *Görres.* Kirche und Stat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians (249-284).

XLI. Deutsch-evangelische Blætter. — *N°* 10 : *Pfleiderer.* Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube (voir le n° suiv.).

XLII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXIV.* 1 : *Holsten.* Biblisch-theologische Studien, III. — *Hilgenfeld.* Paul Ewald's Lösung der Evangelienfrage. — *Egli.* Zum Polykarpustag. — *Schwalle.* Die Rasse der Philister. — *Dräseke.* Paralipomena christiana. — *Hilgenfeld.* Sebuäer und Masbotheer.

XLIII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *V.* 4 : *M. Fischer.* Mohammed und der Islam. — *D. Nippold.* Missionswissenschaft und Religionsphilosophie. — *J. Happel.* Die Religion in China (3e art.).

XLIV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Novembre* : *L. Gengnagel.* Gelübde der Hindu, wie solche im Kanaragebiet im südwestlichen Indien gebräuchlich sind (voir décembre).

XLV. Beweis des Glaubens. — *Novembre* : Das Swastikazeichen als vorchristlich religiöses Symbol.

XLVI. Studien u. Mitt. a. d. Benedictiner-und Cistercienseror-

den. — *XI.* 3 : *Schmieder.* Aphorismen zur Geschichte des Mönchthums nach der Regel des h. Benedikt. — *Leonard.* Ueber den Ursprung des Ordens der regulierten Chorherren vom h. Augustinus. — *Berlière.* Die Cluniacenser in England. — *Wuku.* Die Heilkunde bei den alten Hebräern.

XLVII. Theologische Quartalschrift. — 1890. *N°* 4 : *Vetter.* Der apokryphe dritte Korintherbrief. — *Funk.* Zur Bulle Unam Sanctam.

XLVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *X.* 2 *Schwally.* Das Buch Ssefanyâ, eine historisch-kritische Untersuchung. — *Jakob.* Das Buch Esther bei den LXX. — *Kantzsch.* Richter, IX, 28.

XLIX. Historische Zeitschrift. — *LXV.* 2 : *Loening.* Die Entstehung der Constantinischen Schenkungsurkunde. = *N°* 3 : *Wittich.* Magdeburg als katholische Marienburg (épisode de la guerre de Trente ans).

L. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *IV.* 1 : *Chroust.* Zu den Constanzer Concordaten. — *Hoogeweg.* Die Kreuzpredigt des Jahres 1224 in Deutschland. — *Gotlob.* Des Nuntius Franz Coppini Anteil an die Entthrönung des Königs Heinrich VI und seine Verurteilung bei der römischen Curie.

LI. Historisches Jahrbuch der Görresgeselschaft. — *XI.* 4 : *Stölzle.* Abälards verloren geglaubter Tractat De unitate et trinitate divina. — *Von Nostiz-Rieneck.* Zur Frage nach der Existenz eines Liber Papiensis. — *Jostes.* Die Schriften des Gerhard Zerbolt von Zutphen « De libris teutonicalibus ». — *Ehrle.* Die Uebertragung des letzten Restes des päbstlichen Archivs von Avignon nach Rom. — *Straganz.* Zur Statistik des Franciscanerordens im Jahre 1493.

LII. Philologus. — *N. F. III.* 2 : *Düntzer.* Zum ersten Buche der Odyssee. — *Crusius.* Canna dea? — *Mendelssohn.* Zu den Oracula Sibyllina.

LIII. Rheinisches Museum. — *N°* 4 : *Oder.* Das Traumbuch des Alexander von Myndos. — *Ihm.* Neue Matres aus Köln.

LIV. Romanische Forschungen. — *V.* 2 : *A. Meyer.* Der waldensische Physiologus. — *W. Meyer.* Petri Abaelardi planctus. — *Baist.* Der gerichtliche Zweikampf, nach seinem Ursprung und im Rolandslied. — *Scherman.* Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter. — *Otto.* Altlothringische geistliche Lieder.

LV. Ausland. — *N°* 40 : *Seler.* Religion und Kultus der alten Mexikaner. (voir n^os^ suiv.). — *Albert.* Das Moharremfest der Perser. = *N°* 41 : *Friedrichs.* Das männliche Wochenbett (voir n^os^ suiv.). — *Quedenfeldt.* Wie die Udâia Mohammedaner wurden. = *N°* 42 : *Jacobsen* Eigentümliche Cultusgegenstände im Museum für deutsche Volkstrachten. = *N°* 46 : *Gatschet.* Sinti, der erste Mensch. Eine Schöpfungssage der Kayowêindianer. — *Quedenfeldt.* Das türkische Schattenspiel im Magrib. — *Wilser.* Anthropologie und Geschichte (voir le n^e^ suiv.).

LVI. Zeitschrift für Volkskunde. — *II. N°* 12 : *Knoop.* Die neuent-

deckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene : Frie, Frê, Frick, Fuik, Fui, Fu. — *Amman.* Hochzeitsgebräuche aus dem Böhmerwald. = *III.* 1 *et* 2 : *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arische Volksheldensage und Dichtung ; Wendische Sagen der Niederlausitz. — *Vernaleken.* Der unstete Hans. Eine Reihe mythischer Volksdichtungen. — *Bolte.* Vlämisches Mittfastenlied. — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Posen. — Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene : der pommersche Gauden und Vergodendêl.

LVII. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XXIX*, 1-3 : *Ciccotti.* I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell' epoca imperiale romana.

LVIII. Rivista storica italiana. — *VII.* 3 : *Testa.* La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I.

LIX. Archivio per l'antropologia e la etnologia. — *XX.* 1 : *Beri.* Le superstizioni e i pregiudizii delle Marche Apennine. = N° 2 : *Riccardi.* Pregiudizi e superstizioni del popolo Modenese.

LX. Theologische Studien. — *N*os *4 et* 5: *Van der Veen.* De daemonologie van het Judaisme. — *Van Toorenenbergen.* De plaats die aan Heinrich Bullinger toekomt in de Gereformeerde kerk en theologie. — *Dœdes.* De Psalmen Davids. — *Wildeboer.* De straf der zonde volgens Genesis III. — *Van Rhyn.* De brief aan de Galatiërs en de Handelingen der Apostelen volgens R. Steck.

LXI. Theologisch Tijdschrift. — *Novembre* : *J. Matthes.* De inrichting van den eeredienst door Jeroboam I (sur I Rois, XII, 26-33). — *A. Loman.* De jongste uitgave der Agrapha.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. N. Starcke. La famille primitive; ses origines, son développement. — Paris. Alcan; 6 fr.

Ch. Pesch. Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-8 de VII et 128 p.; 1 m. 70.

Max Müller. Physical religion (2e partie des Gifford Lectures). — Londres. 1890.

Natürliche Religion, traduction allemande de la première partie des Gifford Lectures. — Leipzig, Engelmann; in-8 de XX et 587 p.; 14 m.

CHRISTIANISME

E. Rapin. Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Introduction à la lecture de la bible. — Lausanne. Payot; in-12 de 331 p.; 2 fr. 50.

F. Bourazan. A sacred dictionary: an explanation of Scripture names and terms, with brief geographical and historical references. — Londres. Nisbet; in-8 de 462 p.; 17 sh. 6.

E. Hatch. The influence of greek ideas and usages upon the christian Church (Hibbert Lectures de 1888, ouvr. posthume édité par M. A. Fairbain). — Londres. Williams et Norgate; in-8 de XXIV et 360 p.; 10 sh. 6.

I. von Döllinger. Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, gesammelt und herausgeg. von F. Reusch. — Stuttgard. Cotta; in-8 de VIII et 608 p.; 11 m. 50.

C. Henner. Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte. — Leipzig. Duncker; in-8 de XII et 383 p.; 8 m. 80.

A. Lipp. Die Hymnen des Cistercienser-Brevieres, uebersetzt und erklärt. — Vienne. Kirsch; in-8 de IX et 370 p.

P. Bod. Historia Hungarorum ecclesiastica inde ab exordio N. T. ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vere ineditis, fide dignis collecta. — Edd. Rauwenhoff et J.-J. Prins. II. 3 — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 467 p.; 10 fl.

E. Johnson. The rise of christendom. — Londres. Paul; in-8 de 516 p.; 14 sh.

C. Noesgen. Geschichte der neutestam. Offenbarung. I. Geschichte Jesu Christi, 1re partie. Munich. Beck; 1891; in-8 de XI et 322 p.; 6 m.

Löhr. Die Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zu ihrer Kritik und Erklärung. — Leipzig. Böhme; in-8 de 85 p.; 1 m.

M. Schiffers. Amwâs, das Emmaus des h. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem. — Fribourg-en-Brisgau; Herder; in-8 de VIII et 236 p., avec carte; 3 m.

P. Cafaro. L'ebreo nome Gesù. — Naples; in-16 de 390 p.; 4 fr.

W. van Manen. Paulus. I. De Handelingen der Apostelen. — Leyde. Brill; in-8 de II et 207 p.; 2 fl. 25.

A. Lipsius et *M. Bonnet.* Acta apostolorum apocrypha. I. Acta Petri. Acta Pauli. Acta Petri et Pauli. Acta Pauli et Theclae. Acta Thaddaei. — Leipzig. Mendelssohn; in-8 de CXI et 320 p.; 12 m.

Th. Zahn. Geschichte des N. Tlichen Kanons, II. 1 (Urkunden und Belege zum I und III). — Leipzig. Deichert; in-8 de IV et 408 p.; 10 m. 50.

J. R. Harris. Biblical fragments from Mount Sinaï. — Londres. Cambridge-warehouse; in-4 de XVI et 68 p.

J. Langen. Die Clemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen. — Gotha. Perthes; in-8 de VII et 167 p.; 3 m. 60.

W. Bousset. Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. — Goettingne. Vandenhoeck; in-8 de 128 p.; 2 m. 80.

C. Clemen. Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VIII et 158 p.; 2 m. 50.

E. Noeldechen. Tertullian. — Gotha. Perthes; in-8 de VIII et 496 p.; 9 m.

Thurnhuber. Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des heil. Bischofs und Martyrers Cyprianus von Karthago, I. — Augsbourg. Progr; in-8 de 66 p.

H. Achelis. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. I. Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen de von Gebhardt et Harnack, VI. 4). — Leipzig. Hinrichs; 1891; in-8 de VIII et 295 p.; 9 m. 50.

A. Wirth. Acta SS. Nerei et Achillei graece. — Leipzig. Fock; in-8 de 42 p.; 1 m.

K. Kühner. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi in Verhältnis zur voraugustinischen Erlösungslehre bei den griechischen und lateinischen Vätern. — Heidelberg. Grooss; in-8 de III et 69 p.; 1 m.

F. Paret. Priscillianus, ein Reformator des IV Jh. — Wurzbourg. Stuber; in-8 de VIII et 302 p.; 6 m.

E. Bassenge. Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen (596-604). — Leipzig. Fock; in-8 de 75 p.; 1 m. 50.

Hilaire. Saint Antoine de Padoue. Sa légende primitive et autres pièces historiques, avec des sermons inédits et nouveaux. — Neuville-sous-Montreuil. Duquat; in-8 de LI et 290 p.

A. Dresdner. Kultur-und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im x und xi Jh. — Breslau. Koebner; in-8 de xvi et 392 p.; 10 m.

V. Mortet. Maurice de Sully, évêque de Paris (1190-1196). Études sur l'administration épiscopale dans la seconde moitié du xiie siècle. — Paris; in-8 de 206 p. (t. XVI des « Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France »).

Chapotin. Études historiques sur la province dominicaine de France. — Paris. Lecoffre; in-8 de xxxi et 361 p.

Rieks. Die Jungfrau von Orleans. Ein kirchengeschichtliches Bild aus dem xv Jhr. — Berlin. Wiegandt; in 8 de 102 p.; 1 m. 50.

J.-B. Saegmüller. Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555. — Tübingue. Laupp; in-8 de vi et 238 p.; 4 m. 80.

F. Painter. Luther on education. — Philadelphie. Agence luthérienne; in-12 de ii et 282 p.; 1 d.

A. Moore. Lectures and papers on the history of the reformation in England and on the continent. — Londres. Paul; in-8 de 536 p.; 16 sh.

C. Coignet. La réforme française avant les guerres civiles (1512-1559). — Paris. Fischbacher; in-12 de v et 299 p.

J.-B. Rady. Die Reformatoren in ihrer Beziehung zur Doppelehe des Landgrafen Philipp. — Francfort. Foesser; in-8 de iv et 132 p.; 2 m. 25.

Th. Brieger. Dis theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig, 1428-1539. — Leipzig; in-4 de x et 79 p.; 2 m.

P. Tschackert. Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preussen, I. — Leipzig. Hirzel; in-8 de xii et 389 p.; 9 m.

Ch. Clair. La vie de saint Ignace de Loyola, d'après Pierre Ribadeneira, son premier historien. — Paris. Plon-Nourrit; in-4 de iv et 464 avec pl.; 20 fr.

F. Scheichl. Bilder aus der Zeit der Gegenreformation in Oesterreich (1564-1618). — Gotha. Perthes; in-8 de vii et 51 p.; 1 m.

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland. II Von 1509 bis 1690. — Mayence. Kirchheim; in-8 de xxxv et 772 p.; 16 m. 60.

S. Mc Connell. History of the American Episcopal church from the planting of the colonies to the end of the civil war. — New-York. Whittaker; in-8 de x et 392 p.; 2 d.

Th. Trede. Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd Italiens, III. — Gotha. Perthes; in-8 de iii et 426 p.; 6 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J. Mally. Historia sacra Antiqui Testamenti cum introductione in ejusdem test. libros sacros. — Graz; in-8 de vi et 293 p.; 3 m. 20.

F. Buhl. Kanon und Text des A. T. — Leipzig. Akad. Buchh.; in-8 de vi et 262 p.; 6 m.

J. Eckersley. The historical character of the Old Testament.— Londres. Christ. knowledge Soc.; in-12, 1/2 sh.

E. Renan. Histoire du peuple d'Israël, III. — Paris. Lévy; in-8 de VIII et 527 p.; 7 fr. 50.

A. Paetsch. Skizzen aus der jüdischen Priestergeschichte. — Leipzig. Siegismund; in-8 de 50 p.; 60 pf.

K. Budde. Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. — Giessen. Ricker; in-8 de VIII et 276 p.; 7 fr. 50.

E. Albers. Die Quellenberichte in Josua I-XII — Bonn. Paul; in-8 de 150 p.; 3 m.

J. Nikel. Die Lehre des A. T. ueber die Cherubim und Seraphim. — Breslau; in-8 de 101 p.; 1 m. 50.

O. Naumann. Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit und Echtheit dargestellt. — Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de VIII et 386 p.; 5 m.

J. Fabre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire, t. II. Traduction et commentaire (ch. I-VII). — Paris. Thorin; in-8 de XVI et 788 p.; 15 fr.

F. Josephi. Opera, ed. Niese. Vol. IV. Antiquitatum Judaïcarum, l. XVI-XX et Vita. — Berlin. Weidmann; in-8 de X et 389 p.; 14 m. (dans l'édition à bon marché, 4 m.).

J. Fürst. Glossarium græco hebræum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke, 1re livr. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 48 p.; 1 m. 50.

L. A. Rosenthal. Ueber den Zusammenhang der Mischna. I. Die Sadduzäerkampfe und die Mischnasammlung vor dem Auftreten Hillels. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 95 p.; 2 m. 50.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

E. Abel. Scholia in Pindari Epinicia III. Scholia recentia. Vol. I. Scholia in Olympia et Pythia. — Berlin. Calvary; 15 m.

J. Baunack. Aus Epidauros. Eine epigraphische Studie. — Leipzig. Hirzel. 6 m.

H. Brugsch. Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum, 5e partie. — Leipzig. Hinrichs; 100 m.

Strauss et *von Thorney.* Der altägyptische Götterglaube, 2e partie. — Heidelberg. Winter; 10 m.

C. Rothe. Die Bedeutung der Wiederholungen für die Homerische Frage. — Leipzig. Fock; 1 m. 20.

J. Paulson. Index Hesiodeus. — 3 m. 50.

F. Kauffmann. Deutsche Mythologie (de la collection Göschen). — Stuttgard. Göschen; 80 pf.

W. H. Roscher. Studien zur griechischen Mythologie und Culturgeschichte vom vergleichenden Standpunkte. 4e livr. — Ueber Selene und Verwantes. — Leipzig. Teubner; 6 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Huth. The Chandoratnâkara of Ratnâkaraçânti. Sanskrit text with Tibetan translation. — Berlin. Dümmler; 2 m.

— Die tibetische Version der Naihsargikaprâyaccittikadharmas. Büddistische Sühnregeln aus dem Pratimokshasûtram. — Strasbourg. Trübner; 2 m.

E. Pander. Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus. — Berlin. Spemann; 8 m.

C. de Harlez. I-Li. Cérémonial de la Chine antique traduit pour la première fois. — Paris. Maisonneuve; 15 fr.

L. Fournereau. Les ruines khmères (Cambodge et Siam). Documents complémentaires. — Paris. Leroux; 50 fr.

G. Bühler. Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie. — Leipzig. Freytag; 2 m.

M. von Wimpfen. Kritische Worte ueber den Buddhismus. — Vienne. Konegen; 1891; in-8 de 64 p.; 1 m.

FOLK-LORE

E. Montagne. Les légendes de la Perse. — Paris. Bouillon; 3 fr. 50.

F. M. Luzel. Soniou Breiz-Izel : chansons populaires de la Basse-Bretagne. — T. I. Paris. Bouillon; 8 fr.

Sepp. Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart. — Munich. Lindauer; in-8 de XX et 419 p.; 6 m.

A. Tille. Die deutschen Volkslieder vom Doktor Faust. — Halle. Niemeyer; 5 m.

M. Murko. Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven.—Leipzig. Freytag; 2 m. 60.

H. Schurtz. Der Seifenbergbau im Erzgebirge und die Walensagen. — Stuttgard. Engelhorn; 2 m. 60.

E. Seler. Altmexikanische Studien. — Berlin. Spemann; 6 m.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-DEUXIEME

ARTICLES DE FOND

Pages

Etudes sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, par M. *Jean Réville*. . . . . 1, 123 et 267

Les Origines du Taoïsme, par M. *Léon de Rosny* 161

Etudes védiques. L'hymne III. 1 du Rig-Véda, par M. *Paul Regnaud* . 302

MÉLANGES ET DOCUMENTS

La Religion celtique d'après M. Rhys, par M. *H. d'Arbois de Jubainville*. 27

La Religion mandéenne d'après M. Brandt, par M. *J. Halévy*. . . . 35

La Légende d'Abraham d'après les Musulmans, par M. *J. A. Decourdemanche* 54

Une application pratique du syncrétisme religieux en Angleterre, par M. le comte *Goblet d'Alviella*. 77

La Cosmologie babylonienne d'après M. Jensen, par M. *J. Halévy* . . 180

Les Personnages ailés des monuments assyriens d'après M. Edouard Tylor, par M. *Albert Réville*. 209

De l'introduction du Christianisme chez les tribus turques de la Haute-Asie, à propos des inscriptions de Semirjetschie, publiées par MM. Chwolson et Radloff, par M. *J. Halévy*. 289

L'Utah. Un essai de théocratie au XIXe siècle, par M. *Etienne Coquerel* . 332

Une nouvelle Vie de Jésus, par M. *Albert Réville* 345

REVUE DES LIVRES

A. Bergaigne et *V. Henry*. Manuel pour étudier le sanscrit védique (M. *Paul Regnaud*) 88

Anatole Leroy-Beaulieu. L'empire des tsars et les Russes, III. La Religion (M. *Jean Réville*). 99

E. Petitot. Accord des mythologies dans la cosmogonie des Danites arctiques (M. *Albert Réville*) 223

Pages.

A. Kuenen. De bœken des Ouden Verbonds, II (M. *Albert Réville*) . . 225
J. Cramer. De brief van Paulus aan de Galatiers (M. *X.*) , . . . 226
Ernest Renan. Histoire du peuple d'Israël, III. (M. *N.*) 370
E. Reuss. Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, 2e éd. (M. *Édouard Montet*). 374
Karl Budde. Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau (M. *Ch. Piepenbring*) 376

CORRESPONDANCE. Lettre de M. V. Henry. 221

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville*.

Enseignement de l'histoire des religions, pp. 103, 109, 112, 230, 241, 379, 389.

Nécrologie : A. Jundt, p. 106; Burton, p. 239; le cardinal Hergenrœther, p. 243.

Histoire générale des religions : Regnard, Aryens et Sémites, p. 233; James Darmesteter, Rapport à la Société asiatique, p. 235; Max Müller, Physical religion, p. 393; Société orientale américaine, p. 396.

Christianisme, Généralités : Theologischer Jahresbericht, p. 108; Les versions de la Bible, p. 393, 395; Nouvelles revues en Angleterre, p. 393; Hittudomangi Folyiórat, p. 396.

Christianisme ancien : A. Resch, Agrapha, p. 107; P. Didon, Jésus, p. 236; R. Harris et Gifford, The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas, p. 238; Fürrer, Felicitasfrage, p. 240; Le texte grec de l'Apologie d'Aristide, p. 392.

Christianisme du moyen âge : Gasquet, l'Empire byzantin et la monarchie franque, p. 233; Schuré, Le Mont-Saint-Michel, p. 235; Abélard, De unitate et trinitate divina, p. 395.

Époque de la Réformation : Knuttel, Pamflettenverzameling, p. 111; P. Batifol, La Vaticane de Paul III à Paul V, p. 234; Reuss, Correspondances adressées à Christophe Güntzer, p. 234; Gherardi, S. Catarina de' Ricci, p. 242.

Christianisme moderne : A. Réville, Abraham Kuenen, p. 111; Dardier, Paul Rabaut, ses lettres à divers, p. 234; Lea, Religious history of Spain, p. 397.

Judaïsme : Arsène Darmesteter, Le Talmud, p. 105; Loeb, Littérature des pauvres dans la Bible, p. 237; King, The Asaph psalms, p. 238; Dillmann, Der Prophet Iesaia, p. 240; La controverse de M. Vernes et de M. Kuenen, p. 383; Jérusalem et les tablettes de Tell-el-Amarna, p. 392.

Islamisme : Husein Aldschisr (Traité d'apologétique), p. 244.

Religions de la Grèce et de Rome : Loch, De titulis sepulcralibus, p. 109; Van Dijk, Het conflict tusschen Socrates en zijn volk, p. 110; Homolle, Comptes des temples déliens (an 279), p. 237; Gladstone, Homeric study, p. 391; Erwin Rhode, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube, p. 394; Statistique des temples grecs, p. 398.

Religions de l'Asie : Hultzsch, Épigraphie indienne, p. 391; Pander, Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, p. 394; Idées chinoises de l'inspiration, p 396.

Religion des Assyro-Babyloniens : Une nouvelle version chaldéenne de la création, p. 391.

La Religion mandéenne, p. 242.

Folklore : Deutsche Gesellschaft für Volkskunde, p. 109; Wilken, Huwelijken tusschen blœdverwanten, p. 111; Saga library, p. 239; Congrès des folkloristes, p. 394.

Thèses de la Faculté de Paris, p. 106, — de Montauban, p. 238.

Nouvelles diverses, p. 239, 241, 243, 244, 389 et 395.

Dépouillement des Périodiques et des Travaux des Sociétés savantes. . . . . 113, 246 et 399

Bibliographie. . . . . 118, 256 et 408

Le Gérant : Ernest LEROUX.

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-TROISIÈME

ANGERS IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

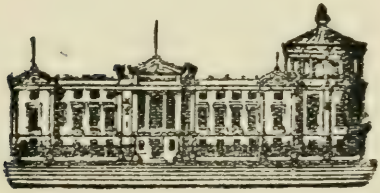
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

TERTULLIEN

Dans un précédent article [1], j'ai étudié la personne et l'œuvre de saint Irénée. Passons aujourd'hui de l'Église de Lyon à l'Église d'Afrique, de saint Irénée à Tertullien.

Entre ces deux hommes le contraste est complet. Autant le doux et calme Irénée est, par sa tournure d'esprit bien plus encore que par ses idées, le type de l'ecclésiastique orthodoxe, autant le fougueux Tertullien est le type de ces novateurs hardis qui, après avoir à leurs débuts fasciné l'Église, trop enthousiasmée des grands coups qu'ils portaient à ses ennemis pour s'apercevoir de ceux qu'ils lui portaient déjà à elle-même, ont fini par tourner directement contre elle leur ardeur batailleuse et par scandaliser les simples qu'ils avaient émerveillés d'abord.

Par son éloquence, par ses emportements, par son indépendance au temps même de sa foi première, par les contrastes enfin de sa vie, Tertullien a été le Lamennais du IIIe siècle, avec cette différence que, s'il est sorti de la *Grande Église*, il n'est jamais sorti du christianisme même, comme l'a fait plus tard Lamennais. Pourquoi faut-il qu'un pareil homme, aussi grand par le cœur que par la hardiesse de la pensée, n'ait eu pour truchement de ses idées qu'un mauvais patois provincial, plus inapte encore que la vraie langue latine aux discussions abstraites, et qu'il ait écrit d'un style si obscur, que sa pensée est encore plus difficile à démêler que celle de saint Paul!

1. Voir l'article sur saint Irénée, tome XXI, n° 2 (1890).

I

Quintus Septimius Florens Tertullianus était né à Carthage dans la dernière partie du IIe siècle, sans que l'on sache la date précise de sa naissance, et il a fleuri sous les règnes de Septime-Sévère et de Caracalla (193-217), quoique sa vie se soit peut-être prolongée beaucoup plus loin. Son père était un centurion, riche probablement; et le jeune homme dut recevoir une éducation distinguée, car ses œuvres attestent de sérieuses connaissances en littérature, en philosophie, en jurisprudence. Il était né païen, et commença par être avocat avec des mœurs assez légères, si l'on en croit ce qu'il a dit lui-même[1], en accord d'ailleurs avec le tempérament physique que permettent de supposer sa fougue morale et le soleil d'Afrique sous lequel il était né.

Quand et comment se fit sa conversion? On l'ignore. Peut-être fut-elle due à sa femme, qui dans tous les cas fut chrétienne comme lui, d'après le livre même qu'il lui a adressé pour l'engager à ne pas se remarier, s'il mourait le premier, ou tout au moins à n'épouser qu'un chrétien[2]. Ce qui est certain, c'est qu'il était jeune encore lors de sa conversion. Il fut prêtre, d'après ses déclarations mêmes, et il le resta, selon le témoignage de saint Jérôme, jusqu'à la moitié de sa vie, époque où il se sépara bruyamment de la *Grande Église*, pour se jeter tout entier dans le Montanisme.

La plupart des écrivains ecclésiastiques modernes ont attribué à l'orgueil et à un coupable esprit de révolte cette évolution de Tertullien. Saint Jérôme est plus réservé : il l'attribue simplement aux sentiments excités en lui par la haine et les injures du clergé

1. *De resurrectione carnis*, LIX : « *Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.* »

2. Les défenseurs du célibat ecclésiastique ont prétendu que cette lettre était une renonciation à la vie commune, dès le vivant même de Tertullien. Ils se sont appuyés pour cela sur le mot *de sæculo recedere*, qui y revient souvent, et qu'ils ont, en l'isolant, traduit par *se retirer du monde*, tandis que le contexte prouve qu'il signifie simplement *mourir*, sens que lui gardera saint Cyprien.

de Rome [1]; mais, tout en approchant davantage de la vérité, il ne l'atteint probablement pas encore. Ceux-là, en effet, se trompent singulièrement qui font de la rupture de Tertullien avec l'Église un fait brusque, qui se serait produit d'un seul coup à une époque déterminée. Les germes de sa scission avec Rome se trouvent dans ses premières œuvres elles-mêmes, dans celles précisément qu'il a dû écrire, selon toutes les vraisemblances, à l'époque où il passe pour avoir été le plus orthodoxe; et il devait suffire du temps et de la marche naturelle des choses pour que la séparation complète se produisît. L'opposition acerbe que soulevèrent dans le clergé romain les premières manifestations de ses idées personnelles a accéléré la rupture, mais elle n'en est pas la cause, qui remontait bien autrement haut. Le fait est si vrai que, pour ne pas faire de Tertullien un montaniste dès les premiers jours, ses commentateurs orthodoxes les plus sérieux sont obligés de distinguer entre Tertullien *montanisant* et Tertullien montaniste déclaré, et qu'à peine y a-t-il une ou deux de ses œuvres où ils ne trouvent pas au moins le montanisant [2].

La date et le comment de la mort de Tertullien ne sont pas plus connus que l'année de sa naissance. Tout ce que l'on en sait par saint Jérôme, c'est qu'il s'éteignit dans un âge très avancé, sans avoir jamais cessé d'enseigner et d'écrire, quoiqu'il n'exerçât plus les fonctions de prêtre, et après avoir composé contre la *Grande Église* presque autant d'ouvrages qu'il avait semblé d'abord en écrire pour elle. On a essayé de soutenir qu'il avait fini par rentrer dans le giron de l'Église, mais on n'a jamais pu en donner de preuve, et le fait serait inconciliable avec le chapitre LXXXVI du *De hæresibus* de saint Augustin.

Nonobstant sa rupture avec Rome, son nom et les plus accentuées de ses doctrines définitives restèrent en honneur dans l'Église d'Afrique bien longtemps après sa mort. Le plus grand évêque d'Afrique jusqu'à Augustin, saint Cyprien, qui l'appelait

1. *Invidia et coutumeliis clericorum Romanæ ecclesiæ* (*De viris illustribus*, 53).

2. Voir la dissertation du bénédictin Lumperius, en tête du Tertullien de la *Patrologie*.

hautement son maître, ne passait jamais un jour, au témoignage de saint Jérôme, sans lire quelque passage de ses livres; ses idées sur la nature de l'âme subsistaient encore en Afrique au temps d'Augustin[1]; et ses théories morales s'y maintinrent près de trois cents ans dans cette secte des Donatistes, qui, en dépit des persécutions des empereurs chrétiens, ne disparut que sous les flots de l'invasion des Vandales.

C'était un tempérament de batailleur, s'il en fut, que celui de Tertullien; mais il faut ajouter qu'il fût un des batailleurs les plus convaincus et les plus honnêtes qui existèrent jamais. Esprit tout d'une pièce, et se portant d'un bond aux extrémités, il fut l'*Alceste* du christianisme, trop peu indulgent peut-être pour les faiblesses des humbles, mais sans compromission par contre avec les habiletés et les roueries des *Philintes* de l'Église. La discipline qu'il avait embrassée avec la foi, la règle morale à laquelle il s'était rallié en se faisant chrétien, il les voulait intactes comme cette foi elle-même, dont elles ne devaient être, selon lui, que des déductions logiques; et c'est dans l'indignation soulevée en lui par les concessions de l'Église de Rome aux mœurs du siècle, que se trouve certainement la cause principale de sa rupture avec elle.

A quel moment précis avait été fondée l'Église d'Afrique, on ne le sait pas plus que l'on ne sait à quel moment précis avait été fondée celle des Gaules. Le probable est qu'elle l'avait été dans le cours du IIe siècle par des missionnaires sans notoriété[2], par quelques-uns sans doute de ces marchands ou industriels italiens qui entretenaient avec l'Afrique des relations suivies. La foi, en tout cas, s'y était répandue vite, car, à l'époque de Tertullien, les chrétiens y étaient singulièrement nombreux[3], cent mille peut-être, avec une organisation épiscopale fortement établie, et dans une certaine dépendance de l'Église de Rome, leur métropole[4], malgré les sectes entre lesquelles ils se partageaient.

1. *De hæresibus*, LXXXVI.
2. Saint Augustin, *Contra Petilianum*.
3. *Apologétique*, I.
4. *Unde nobis quoque auctoritas præsto est.* (*De præscriptionibus*, ch. XXXIV.)

La persécution officielle s'y était fait longtemps attendre. Tertullien lui-même le reconnaît, et tout semble confirmer ses dires. Ni Néron, ni Domitien, les deux seuls princes qui, de son aveu, aient persécuté les chrétiens avant Sévère, n'avaient eu à se préoccuper de l'Église d'Afrique, puisqu'elle n'existait pas encore; et l'équivoque décret de Trajan, lors de sa publication au moins, n'avait pu l'atteindre pour le même motif. Elle profita, comme toutes les autres, de la tolérance des Antonins ; et, malgré le décret que, au dire de Spartien seul, Sévère aurait promulgué en 202 contre la *propagande* chrétienne et juive [1], il est fort douteux que les persécutions dont Tertullien parle sous ce prince, sans les lui imputer jamais, émanassent de l'empereur lui-même. Les mesures de détail favorables au christianisme abondent sous Sévère, dont la maison était remplie de chrétiens. Il les avait certainement compris dans la faveur accordée par lui aux *sectateurs de la superstition juive* de pouvoir arriver aux honneurs municipaux, avec dispense de tout ce qui était contraire à leur croyance [2] ; et il avait de même étendu jusqu'à eux les bienfaits du décret qui ordonnait que les accusés des réunions illicites fussent jugés, non par leurs juges ordinaires, mais par le *préfet urbain*, qui leur offrait plus de garanties d'impartialité. Il avait, d'autre part, permis aux *petites gens* comme eux de former des associations, sous certaines conditions ; et les chrétiens en avaient profité, au temps du pape Zéphyrin, pour se constituer ouvertement en *associations funéraires* (*collegia funebria*), avec un cimetière connu, sans que cela ait empêché Zéphyrin de mourir tranquillement dans son lit, après dix-huit ans d'épiscopat, tout comme son prédécesseur Victor, quoi qu'en disent les *Actes* apocryphes de leur prétendu martyre [3]. Tertullien lui-même, enfin, loin

1. Voici les termes mêmes de Spartien (*Vie de Sévère*, 17) : « *In itinere Palæstinis plurima jura fundavit. Judæos* fieri *sub gravi pœnâ vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.* » L'auteur dit *fieri* et non *esse*; le décret n'interdisait donc que de *faire* des chétiens, non de l'*être*, sans compter qu'on pourrait soutenir qu'il ne s'appliquait qu'aux Palestiniens.

2. *Digeste*, l. II, ch. III, § 3.

3. Aubé, *Les chrétiens sous l'Empire romain*, ch. III et IV.

d'accuser Sévère d'avoir persécuté les chrétiens, reconnaît expressément qu'il en a protégé plus d'un personnellement [1].

Malgré tout cela cependant nul prince n'avait rapporté le décret de Trajan, qui défendait de rechercher les chrétiens mais ordonnait de les punir de mort, s'ils étaient dénoncés et refusaient de sacrifier; et il était impossible qu'à la longue ce décret ne fît sentir ses effets à l'Église d'Afrique comme aux autres. La plupart des magistrats répugnaient à punir ce qu'ils regardaient comme un simple délit d'opinion, mais tous n'avaient pas l'esprit aussi large; et, d'autre part, les explosions de la haine populaire, entretenue par l'ignorance et surexcitée par le mystère même dont s'entouraient les chrétiens, pouvaient à tout moment forcer la main aux magistrats même les plus tolérants. Les Eglises étaient donc constamment sous la menace de persécutions locales, dont l'étendue et la durée dépendaient du caprice des juges. Quelle qu'ait donc été la conduite personnelle de Sévère vis-à-vis des chrétiens, il est impossible de douter, en face des tableaux de persécution tracés par Tertullien, qu'entre les années 197 et 212 des exécutions sanglantes, quoique intermittentes, n'aient à différentes reprises décimé l'Église d'Afrique, comme d'autres à la même époque décimaient l'Église d'Alexandrie [2].

Dans toutes ces persécutions Tertullien se trouva sur la brèche, prêt à tout, et se jeta dans la mêlée, en frappant à droite et à gauche. D'une part, il écrivait pour la défense du christianisme trois ou quatre traités, dont le plus important est cette immor-

1. *Liber ad Scapulam.*

2. Aubé, dans le livre auquel nous avons déjà renvoyé, divise ainsi les persécutions de cette époque :

Première persécution de 197 à 200;

Repos et paix de 200 à 202;

Seconde persécution de 202 à 205, à la suite *peut-être* du décret dont parle Spartien;

Repos de 205 à 211;

Troisième et courte persécution en 211.

On peut discuter les détails, mais ce qui est certain, c'est que la persécution n'a pas été continue.

telle *Apologétique*, qui est restée son plus beau titre de gloire aux yeux de la postérité, indifférente aux pures discussions théologiques, et il se multipliait en même temps pour soutenir les confesseurs par ses exhortations et ses secours matériels jusque sous les yeux des magistrats, qui le laissèrent faire avec bien d'autres, tant ils répugnaient à frapper. D'autre part il gourmandait avec une véhémence sans égale la foule des chrétiens trop timides, qui se cachaient devant la persécution ou s'y dérobaient en payant les agents de la police impériale chargés de les rechercher; et il s'abandonnait contre eux à sa double indignation de logicien et d'homme de cœur. Entre temps, dans les intervalles de tranquillité probablement, il tournait sa fougue contre les hérétiques, jusqu'au jour où la faiblesse toujours croissante du clergé romain vis-à-vis de ceux qui avaient failli amena sa rupture définitive avec l'Église de Rome et tourna toute sa colère contre elle. On peut dire que, du jour où il a été chrétien, il a passé sa vie à combattre.

Tel a été l'homme en lui. Étudions-y maintenant le penseur sous ses différents aspects.

II

Pour le faire d'une façon sûre, il faudrait pouvoir établir solidement les dates ou tout au moins l'ordre de ses différents écrits, comme on y est arrivé pour saint Augustin. Les moyens nous manquent malheureusement pour cela, et de ses trente et un traités à peine en est-il une dizaine dont la place dans sa vie puisse être assignée avec une quasi-certitude. L'*Apologétique*, le discours *Aux martyrs* et le discours *Aux nations*, ont dû être écrits entre 198 et 201, à cause de leurs allusions à la récente défaite d'Albinus, qui a eu lieu en 197. Le traité *Sur l'idolâtrie* doit avoir été composé avant l'*Apologétique*, parce qu'il parle au présent des fêtes qui ont été données en l'honneur de Sévère à l'occasion de cette défaite, tandis que l'*Apologétique* n'en parle qu'au passé; et le discours *Sur les spectacles* doit être antérieur au traité *Sur l'idolâtrie*, d'après le chapitre XIII de ce dernier.

D'autre part, le premier des cinq livres *Contre Marcion* se dit lui-même écrit la quinzième année du règne de Sévère [1], c'est-à-dire en 208 ; et, d'après son premier chapitre, le livre *Sur les prescriptions* n'était pas encore composé à ce moment, quoiqu'il fût projeté.

A son tour la lettre au proconsul Scapula est forcément de 211, puisque le proconsulat de Scapula est de cette année.

On peut enfin rapporter sans crainte à la seconde partie de la vie de Tertullien, c'est-à-dire à celle où il était franchement montaniste, le *De velandis virginibus*, le *De monogamia*, le *De iejuniis*, le *De pudicitia*, le *Contra Praxeam*, qui contiennent des expressions spéciales au montanisme, comme la distinction entre les chrétiens *animaux* (ψυχικοί) et les chrétiens *spirituels* (πνευματικοί), ou l'appel à une révélation récente du *Paraclet*.

Mais, en dehors de ces quelques points, tout est si bien livré à la conjecture, que certains traités placés par les uns en 201 sont placés par d'autres en 215, voire même en 235.

Le peu que nous en savons cependant suffit pour que nous puissions reconstituer, dans ses grandes lignes au moins, l'histoire des idées de Tertullien.

Voyons-le d'abord dans ce qui est, pour ainsi dire, le côté extérieur de son christianisme, dans sa polémique contre les païens.

La lutte de Tertullien contre le paganisme se trouve dans quatre des traités dont nous avons le plus certainement les dates, l'*Apologétique*, les deux livres *Aux nations* et *sur l'idolâtrie*, la *Lettre à Scapula*. Tous quatre renferment peu d'arguments nouveaux contre les dieux païens, dont les païens se moquaient eux-mêmes depuis si longtemps ; mais quelle hardiesse, toute nouvelle au sein de l'Église, dans le ton de mépris avec lequel tout cela est dit ! Quelle fierté dans ces hautaines revendications de la liberté de conscience, droit naturel de tout le monde, et condition première de tout culte agréable à la divinité ! Quel dédain pour la société païenne dans cet étalage, presque insolent, des progrès

1. Ch. xv.

sociaux du christianisme! Quelle confiance en soi et en sa force dans cette guerre si hautement déclarée à la société profane et à l'État qui en est l'expression; dans ces audacieuses déclarations, que le chrétien doit se séparer de tous ces gens-là, non pas seulement en se sevrant de leurs plaisirs, mais en leur déniant absolument son concours, en se refusant à tous les emplois, à toutes les fonctions où il pourrait leur être utile, bien qu'en fait (et Tertullien s'en vante très haut) les chrétiens fussent alors partout dans les services de l'empire! Cet empire, selon lui, les chrétiens ne feront rien pour le renverser; bien au contraire! Un des plus exprès commandements de Dieu n'est-il pas en effet d'obéir aux princes, qui le représentent sur la terre? On leur obéira donc dans tout ce qui ne sera pas contraire à la loi divine. On fera plus : on priera pour eux. Mais quant à les servir, jamais! La patrie du chrétien n'est pas dans ce monde, mais dans l'autre. C'est à celui-là qu'il tend, pour celui-là qu'il vit, à l'obtention de celui-là qu'il subordonne tous ses actes. Il repoussera donc bien loin de lui toute compromission avec une société dont l'esprit est le contraire de celui de la société chrétienne; il s'enfermera dans cette dernière; il vivra par elle et pour elle; il s'y pressera contre ses frères, qui se presseront à leur tour contre lui, au milieu de l'immense troupeau romain: ils s'y soutiendront et étayeront les uns les autres, n'y connaissant qu'eux et indifférents au reste, dont ils s'écarteront avec soin.

Et cela ne suffira pas encore! La rupture entre le christianisme et la société païenne est si complète, l'abîme entre eux est si profond[1], que le chrétien vraiment tel s'interdira, non pas seulement tout emploi public, mais toute occupation, tout moyen de gagner sa vie, qui pourrait, de si loin que ce fût, servir au culte des idoles ou au dérèglement des mœurs, sa conséquence logique. Il ne devra donc rien fabriquer ni rien vendre dont on puisse faire un jour un mauvais usage. Il ne devra même pas enseigner les lettres profanes, parce qu'elles sont pleines des faux dieux et qu'elles remplissent d'eux la pensée de l'auditeur. Telle devra

1. *De idolatriâ* tout entier.

être son horreur pour ces dieux, qu'il ne se laissera même pas bénir ou remercier en leur nom. Il devra même ne signer aucun engagement, aucun acte judiciaire, quels qu'ils puissent être, où se trouve une formule païenne, s'abstînt-il de la prononcer lui-même. Que si, par suite de tous ces scrupules et de toutes ces abstentions, il ne trouve pas le moyen de vivre et de faire vivre les siens, qu'importe ! N'a-t-il pas devant lui, selon le mot du Christ, l'exemple des lis des champs, qui ne travaillent ni ne filent et qui n'en grandissent pas moins? Et, quand Jacques et Jean, dans l'Évangile, ont laissé leur barque et leur père, pour suivre le Seigneur à son premier appel, ne nous ont-ils pas enseigné par leur exemple qu'il faut quitter pour Dieu son gagne-pain et ses parents même?

Jamais esprit plus logique n'a été ainsi sans broncher jusqu'au bout de ses idées, jusqu'aux dernières conséquences des principes acceptés par lui. Et les livres où Tertullien a écrit tout cela sont de ceux qui, selon toutes les vraisemblances, datent de ses débuts, de ceux partant que la plupart des écrivains ecclésiastiques, quelqu'éloignés qu'ils soient eux-mêmes de ces excès qui rendraient la vie sociale impossible, n'en rangent pas moins parmi les œuvres orthodoxes de cet enfant terrible[1]. Ce n'est donc pas à un moment tardif de la vie de Tertullien, ni pour une raison accidentelle, que ce rigorisme à outrance est entré dans son esprit, qui s'en serait trouvé transformé tout d'un coup. Toutes ces idées ont été en lui dès la première heure où il a été chrétien. Dès la première heure l'orthodoxe, que certains croient qu'il a commencé par être, portait en lui les germes du dissident déclaré qu'il devait être plus tard.

Ses idées sur la certitude et sur les moyens d'y arriver vont nous en donner une preuve de plus.

Au premier abord ces idées semblent un chaos, tant les procédés contradictoires s'y mêlent, et souvent au sein d'un même traité. Dans la plus célèbre de ses œuvres, le *De præscriptionibus*, écrit

1. Le *De idolatriâ* est probablement de 198. Or, en outre de ce que nous venons d'en citer, tout le chapitre XXII aurait pu être écrit par un montaniste.

vers 209 probablement, au milieu même de sa carrière, Tertullien, à l'exemple d'Irénée, proclame comme criterium suprême de la vérité la tradition orale des Églises apostoliques, parce que les apôtres ont certainement conservé intact l'enseignement de leur maître, et l'ont transmis tel aux évêques installés par eux, qui, à leur tour, l'ont respectueusement et fidèlement passé à leurs successeurs[1]. A quoi il ajoute, avec une insistance toute nouvelle, en faveur de l'autorité de ces Églises, un argument qu'Irénée n'avait fait qu'effleurer : c'est que la foi de ces Églises apostoliques est partagée par le plus grand nombre des autres, et que cela fait de leur *credo* le *credo* de la majorité, en face de la diversité infinie des opinions dans les Églises dissidentes. Tout ce qu'il y a donc à faire, selon lui, pour trouver une règle de foi, c'est-à-dire une règle dans le choix des livres saints, une règle dans la détermination de leur texte, une règle dans leur interprétation, au milieu de tant de livres apocryphes, de tant de textes altérés, de tant d'interprétations sans autorité, c'est de se rallier aux livres, aux textes, aux idées adoptées par ces églises, qu'appuient tout à la fois la tradition

1. Ces Églises, nous l'avons déjà dit ailleurs, ne sont pas les mêmes chez Tertullien que chez Irénée. Elles sont cinq d'abord, au lieu de trois, Tertullien remplaçant l'Église de Smyrne, dont il connaît pourtant le premier évêque, saint Polycarpe (ch. XXXII) par celles de Corinthe, de Philippes, de Thessalonique (ch. XXXVI), et cela, non plus à cause de la succession connue des pasteurs établis chez elles par les apôtres, mais à cause des épîtres qu'elles prétendent leur avoir été adressées par saint Paul, ce qui revient de sa part à appuyer tout à la fois l'Écriture sur la tradition orale et la tradition orale sur l'Écriture. L'Église de Rome est la seule pour laquelle Tertullien invoque la série connue de ses évêques depuis les apôtres ses fondateurs ; et la série qu'il en donne contredit celle donnée par saint Irénée, puisqu'elle commence par saint Clément, qu'elle fait directement installer par saint Pierre, sans mentionner Linus ni Anaclet, que saint Irénée plaçait avant saint Clément.

Tertullien n'assigne, d'ailleurs, aucune supériorité privilégiée ni à l'Église de Rome ni à saint Pierre. Les apôtres Paul et Jean sont mis par lui sur la même ligne absolument que Pierre, comme garants de la foi de cette Église ; et celle-ci n'est une règle que pour les Églises dont elle est la métropole, pour celles d'Italie et d'Afrique par exemple, comme l'Église de Corinthe pour celles de Grèce et l'Église d'Éphèse pour celles d'Asie. Le concile de Nicée plus tard s'empressera de confirmer sur ce point la déclaration de Tertullien (6e canon).

apostolique et l'adhésion du plus grand nombre. Lorsque ces Églises ont parlé la raison n'a plus qu'à se taire. Et, reprenant sa pensée dans le *De carne Christi*, en l'accentuant davantage encore[1], Tertullien y déclare que, quoi que ce soit qui se trouve dans les textes adoptés par ces Églises et dans l'interprétation qu'elles en font, fût-ce la plus flagrante des contradictions, nous n'avons qu'à l'accepter et à nous y soumettre. Si révoltante que la chose puisse être, elle est certaine dès qu'elle est garantie par cette double autorité de la tradition, et son impossibilité même est une raison de plus d'y croire. *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile. Non potest non fuisse quod scriptum est..*, mot terrible, qui, en niant le principe de contradiction, est la rupture *formelle* de la foi avec la raison, mot devant lequel partant reculeront dans l'école traditionaliste tous les esprits timides, et pour lequel ils s'évertueront à chercher des palliatifs, mais mot absolument logique, une fois les prémisses admises, et que reprendront à toutes les époques les esprits résolus qui, après avoir posé comme une autorité irréfragable la tradition acceptée par la majorité, voudront jusqu'au bout rester d'accord avec leur principe.

Or, de l'aveu de tous, le *De carne Christi* est un livre montaniste, quelle qu'en soit la date précise, et il avait été précédé de plus d'un autre traité[2], où éclate l'esprit d'indépendance du Montanisme, quoique les formules qui lui sont spéciales ne s'y trouvent pas.

Ouvrez, d'autre part, le *Contra Marcionem*, le *Contra Praxeam*, le *De velandis virginibus*, le *De pudicitia*, le *De monogamia*, et vous vous y trouverez devant les protestations les plus éloquentes en faveur des droits de la raison, devant des déclarations réitérées qu'on ne doit rien enseigner sans le démontrer, devant des phrases enfin telles que celle-ci : « La majorité des fidèles se compose d'imbéciles. » — « Il n'y a pas de prescription contre

1. Ch. III, IV, V.

2. Tels que le *De pallio*, le *De corona militis*, le *De fuga in persecutione*, le *Scorpiace*, qu'Aubé, la *Patrologie* et Lumperius s'accordent à placer entre 201 et 208.

la vérité. Rien ne vaut contre elle, ni la longueur du temps, ni l'autorité des personnes, ni les privilèges de tel ou tel pays. Le respect de toutes ces choses est né de la bêtise ou de l'ignorance; et c'est l'habitude qui, avec le temps, lui a donné de la force[1]. »

Et rompant là carrément avec celui qui s'appelait si superbement le *Pontifex maximus* et l'*Episcopus episcoporum*[2], comme avec tous les chrétiens de la vie animale (ψυχικοί), Tertullien proclame hardiment que la vérité se trouve plus souvent avec le petit nombre qu'avec la foule ; qu'après cette rupture avec les ψυχικοί il se sent meilleur qu'avant, et que au-dessus de leur christianisme bestial il y en a un autre[3], un meilleur, le christianisme de l'esprit (πνευματικός), dont l'avènement récent avait été prédit par le Christ, quand il déclarait à ses disciples[4] qu'il lui restait encore bien des choses à leur dire, mais qu'ils n'étaient pas de force à les entendre, et que, après être remonté au ciel, il enverrait un autre Paraclet, l'Esprit-Saint, pour révéler au monde la vérité tout entière.

Or, dans les livres mêmes où se trouvent toutes ces belles choses, et dans d'autres qui en partagent l'esprit, Tertullien a débuté par invoquer contre ses adversaires la prescription, c'est-à-dire la tradition et la majorité, tout comme dans le *De præscriptionibus*[5] !

Comment s'orienter au milieu de tout cela ?

Ce chaos n'est pourtant qu'apparent. Il serait réel, si la tradition que Tertullien accepte pour règle, dans les endroits où il se réclame d'elle, eût répondu au *credo* d'aujourd'hui. Mais il n'en était rien, et cette seule différence suffit à tout expliquer. Le

1. *De velandis virginibus*, ch. I; *Contra Marcionem*, l. III, ch. XIII, etc.

2. *De pudicitia*, ch. XXI : « Les préférences que Jésus a manifestées pour Pierre et les privilèges qu'il lui a accordés, lui étaient absolument personnels. Ils n'étaient pas destinés à passer à ses successeurs. Si l'evêque de Rome est le premier, ce n'est que pour obéir et non pour commander. »

3. *De monogamia*, ch. I et II.

4. *Saint-Jean*, XVI, 12.

5. *Contra Praxeam*, I; *Contra Marcionem*, I, I; *Contra Hermogenem* I.

credo en faveur duquel Tertullien invoquait la tradition, et devant lequel il prétendait courber la raison, était un *credo* rudimentaire, comme celui d'Irénée, à cent lieues du *credo* orthodoxe d'aujourd'hui; et à ce *credo*-là il a conservé sa foi jusqu'à la fin de sa vie, quelles que pussent être contre lui les protestations de sa raison. Mais au delà de lui il croyait le champ ouvert à tous les progrès, comme à toutes les discussions; et cette croyance, il n'a pas attendu la fin de sa vie pour l'avoir : il l'a eue dès la première heure où il a été chrétien, vague et flottante d'abord, longtemps même peut-être, et n'exerçant ainsi sur ses idées qu'une influence intermittente; mais elle a grandi toujours avec la réflexion et l'expérience, et elle a fini par s'établir chez lui en maîtresse, le jour où l'évidence de son dissentiment moral avec Rome lui a décidément ouvert les yeux et l'a forcé à voir clair au fond de lui-même[1].

Ce jour-là de montanisant il est devenu montaniste, et il a pu formuler ainsi son système sur la certitude : la révélation est un fait indiscutable, le fait primordial, qui est la base de toute certitude et de toute science, mais elle a eu trois étapes. Moyse et les prophètes ont été ses agents dans la première; Jésus-Christ, dans la seconde; le Saint-Esprit, dans la troisième. Ce Saint-Esprit est descendu d'abord dans Montanus, dans Priscilla, dans Maximilla, les fondateurs du Montanisme[2]; et maintenant il descend sur tous ceux qui l'invoquent avec un cœur droit et sincère. A ceux-là il révèle le sens complet des Écritures, qui ne peut être connu sans lui. Ce sens nouveau ne peut pas contredire les vérités essentielles enseignées par les deux premières révélations, mais quel complément il leur apporte, et quels horizons nouveaux il ouvre devant la foi des fidèles! Quelle indépendance partant il leur donne! et comme il les affranchit de tous les im-

1. La conduite de Tertullien se trouve singulièrement justifiée par les révélations des Φιλοσοφούμενα sur les habiletés du pape Calixte, et *vice versâ*. L'appui que les deux écrivains se prêtent sur une foule de points est un fait qui ne saurait trop attirer l'attention. C'est le Calixte des Φιλοσοφούμενα qui est la meilleure explication de Tertullien.

2. *De jejuniis* I. X, XIII; *De velandis virginibus*, I; *De corona militis*, IV.

béciles qui veulent les asservir au nom de traditions fictives et d'autorités sans valeur !

Ainsi se retrouve l'unité d'esprit de Tertullien dans la question de la certitude, sous ses allées et venues en sens contraires. Entre lui et un orthodoxe actuel il y a toujours eu un abîme.

Au point de vue de la logique pure sa position est certainement peu solide, car, après avoir courbé devant la tradition la raison humaine jusqu'au *credo quia ineptum*, il est difficile de la relever et de lui reconnaître des droits. Mais c'est là une inconséquence qui s'est reproduite si souvent dans l'histoire des religions, que le cas de Tertullien se perd dans le nombre; et il n'est pas défendu d'admettre, d'autre part, que la conscience qu'il avait de l'inconsistance de son système sur ce point capital a largement contribué à l'indécision de ses idées sur tant d'autres.

III

Quel était donc le corps de dogmes qui constituait pour lui le *credo* limité obligatoire à tous les chrétiens? Il nous l'a fait connaître par deux fois [1].

« La majorité des Églises croit, et tout chrétien doit croire à l'unité du Dieu créateur, qui a tout produit par son Verbe, émis par lui avant tout le reste. Ce Verbe, sous le nom de Fils, s'est montré, à titre de Dieu, aux Patriarches; il a inspiré les Prophètes; est descendu, de par l'Esprit et la puissance de Dieu, dans la Vierge Marie; s'y est fait chair; est né d'elle; est devenu Jésus-Christ; a prêché une nouvelle loi et une nouvelle promesse du royaume de Dieu; a fait des miracles; a été crucifié; est ressuscité le troisième jour; a été enlevé aux cieux, où il s'est assis à la droite du Père; a envoyé, pour le remplacer, le Saint-Esprit, chargé d'agir sur les croyants; et il reviendra enfin avec gloire, pour appeler les saints aux récompenses célestes et envoyer les

1. *De præscriptionibus*, XIII; *De velandis virginibus*, I. Or ce dernier traité est montaniste au premier chef, et un de ceux qui datent le plus certainement de la fin de la carrière de Tertullien.

profanes dans le feu perpétuel, après avoir ressuscité les uns et les autres en leur rendant leur chair personnelle. »

Tel est le *credo* obligatoire d'alors, selon Tertullien, qui sur ce point s'accorde en plein avec saint Irénée. Ni la Trinité, ni le rôle expiatoire du Christ, ni le péché originel, ni la virginité perpétuelle de Marie, pour ne parler que de ces points essentiels du *credo* d'aujourd'hui, n'y figurent à un titre quelconque. Ils n'étaient donc pas alors articles de foi ; et, si fermement que l'Église y croie aujourd'hui, ils sont d'une institution relativement moderne. Plus que personne, d'ailleurs, Tertullien a contribué à la constitution progressive de quelques-uns d'entre eux, en tournant et retournant jusqu'à la fin de sa vie le champ de la révélation nouvelle, pour en tirer, avec l'aide du Paraclet, toute une moisson de vérités inconnues jusque-là.

Sur ce terrain toutefois gardons-nous de chercher chez lui une seule idée arrêtée et précise, une seule expression bien nette répondant à une conception bien fixe. C'est le contraire qui s'y trouve. Emporté à chaque instant par sa fougue naturelle, dans ce dédale inextricable où son bon sens et sa conscience luttent contre une tradition insaisissable ou contre les textes, Tertullien dogmatisant est presque toujours l'homme du moment. Ce qu'il dit n'est presque jamais l'expression de ce qu'il pense qu'à l'heure précise où il le dit. Le lendemain trop souvent, sous une autre impression, il pensera et dira autre chose sans s'apercevoir de la différence, et le surlendemain il reviendra de même à sa première idée. Jamais caméléon ne fut plus difficile à saisir. Il n'y a guère de texte chez lui auquel on ne puisse en opposer un autre, et cela souvent dans le même traité. Si à ces indécisions de son esprit vous ajoutez maintenant la barbarie de sa langue, un océan de néologismes, sans syntaxe aucune pour boussole, vous comprendrez la difficulté de s'orienter au milieu des expressions de sa pensée et toutes les précautions que l'on doit y prendre. Jamais une phrase isolée ne peut faire autorité chez lui. Si l'on veut arriver approximativement à entrevoir ce qu'il a pensé, c'est sur l'ensemble seul de ses œuvres qu'il faut se guider. Et c'est en toute rigueur qu'il faut lui appliquer à lui-même ce qu'il a dit de

la Bible : *Oportet pauciora intelligi secundum plura.* « Il faut interpréter les passages les moins nombreux par les plus nombreux. »

Ceci dit, essayons de démêler sa pensée au delà du *credo* ci-dessus.

Plus qu'Irénée encore Tertullien a contribué à la constitution du dogme de la Trinité; et ce ne serait que justice de lui en attribuer la véritable paternité, quoique ce ne soit pas lui qui en ait inventé le nom, déjà prononcé par Théophile d'Antioche, et que dans la constitution même du dogme il se soit arrêté bien en deçà du futur concile de Nicée. C'est lui qui le premier a employé, pour les trois termes de la Triade divine, le fameux mot de *persona,* destiné à faire plus tard un si beau chemin dans l'Église latine; et, chose bien digne de remarque, c'est dans un de ses ouvrages les plus nettement hérétiques[1], qu'il a employé les deux mots de *trinitas* et de *persona*, avec les idées qui y correspondent, en même temps qu'il y déclarait formellement que ce dogme, tout montaniste, était repoussé alors par la majorité de l'Église, et qu'il le tenait non des hommes, mais du Paraclet[2]. C'est donc du sein de l'hérésie que le dogme de la Trinité est entré dans l'Église. Le fait est curieux à relever.

Ce n'est pas que Tertullien prétende donner ce dogme pour une nouveauté, pour une découverte due à Montanus ou à lui-même. Non, là encore la tradition chez lui a conservé ses droits, et c'est d'elle qu'il se réclame[3], avant de commencer la démonstration raisonnée du dogme. Seulement la tradition sur laquelle il s'appuie ici est une tradition en *longueur*, si l'on veut nous permettre ce mot, et non en *largeur* : le dogme en effet, selon lui, remonte bien jusqu'aux apôtres, des écrits desquels il en tire la démonstration; mais il fallait, dit-il, un secours spécial du Paraclet pour l'y découvrir[4]; et, faute de ce secours, la majorité de

1. Le *Contra Praxeam.* Dans l'*Apologétique*, qui est orthodoxe, ou passe au moins pour telle, la divinité de Jésus figure (ch. XXXI), mais non la *Trinité.*

2. *Contra Praxeam*, X, XIII, XXX. « *Non hominum sed Paracleti discipulus* ».

3. *Idem.*, ch. II.

4. Ch. XXX : « Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis, et tertium gra-

l'Église, à commencer par l'Évêque de Rome, avait eu jusque-là de bien autres idées sur Dieu.

Tertullien ici confirme absolument ce que nous a déjà fait connaître l'auteur des *Philosophoumena*. Ce qui régnait en ce moment à Rome et dans la majorité des Églises, c'était l'*Unitarisme*, soit sous la forme unipersonnelle des *Patripassiens*, soit sous la forme dithéiste de l'auteur même des *Philosophoumena*[1]. Un instant un évêque de Rome, dont Tertullien ne donne pas le nom, et qui doit être Éleuthère ou Victor, avait accepté les idées de Montanus, pour qui il avait déjà fait préparer des lettres de paix et d'adhésion; mais le Patripassien Praxéas était alors arrivé d'Asie à Rome; à force de calomnier Montanus, il avait fait déchirer les lettres déjà écrites; et le Patripassianisme s'était ainsi introduit dans la capitale, à côté de cette autre doctrine *à courte vue* qui ne croyait pouvoir maintenir l'unité de Dieu qu'en réservant au Père le nom du Dieu vrai, et en ne donnant à Jésus que celui de Dieu second[2].

C'est contre ces deux doctrines, au sein de la μεγάλη ἐκκλησία elle-même, que Tertullien s'est battu pour établir la Trinité; et, comme c'est à lui que l'Église aujourd'hui encore emprunte la plus grande partie de ses arguments en faveur de ce dogme, il n'est pas sans intérêt de voir un peu en détail la démonstration qu'il en a donnée.

Les Unitaires de toute sorte, les μοναρχικοί, dit-il[3], s'imaginent à tort que la simplicité absolue de l'être divin est nécessaire à son unité. L'unité de commandement y suffirait, quel que soit le nombre des exécutants, comme cela est prouvé par la multiplicité des anges, serviteurs du Dieu unique. A plus forte raison

dum majestatis, unius prædicatorem monarchiæ sed et œconomiæ (*la Trinité*) interpretatorem, si quis sermones novæ prophetiæ ejus admiserit. » Voir aussi ch. VIII.

1. Ch. III : « Monarchiam sonare student Latini; œconomiam intelligere nolunt etiam Græci. » Voir aussi ch. I et XIII.

2. On peut se rappeler à ce sujet les idées de saint Justin, qui avait enseigné à Rome même.

3. Ch. III.

l'unité subsistera-t-elle, si les exécutants sont de la même substance que celui qui commande. Or c'est le cas pour la Trinité de Montanus; et ainsi rien n'empêche de substituer à la simplicité absolue de l'être divin des Unitaires l'οἰκονομία de notre Trinité, *organisation harmonique* où le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de la même substance, mais où le Père commande seul, tandis que les deux autres personnes se bornent à exécuter ses ordres. Cette Trinité n'est pas seulement possible : elle est la réalité même, la conclusion à laquelle on est forcément conduit, dès que l'on tient compte, comme on le doit, de tous les textes du Nouveau-Testament, non moins sacrés que ceux de l'Ancien. La simplicité absolue de l'être divin, adoptée par Praxéas et ses partisans, a contre elle les nombreux textes des Évangiles où la distinction du Père et du Fils est aussi nettement posée que possible[1]; et, à leur tour, tous les Unitaires dithéistes qui, pour sauver l'unité du Dieu vrai, font de Jésus un Dieu second en dehors du premier, ont contre eux l'Évangile de saint Jean, qui met si nettement le *Logos* en Dieu[2], et fait si formellement déclarer par le Christ que lui et son Père sont une seule et même chose[3], etc.

Tel est le raisonnement de Tertullien, et telle a été la première démonstration formelle de la Trinité. L'Église qui depuis a tant modifié l'intérieur du dogme, n'a rien ajouté aux assises sur lesquelles l'a établi ici Tertullien[4]. Aujourd'hui comme alors, c'est sur la nécessité de concilier des textes de provenances diverses, dont on a commencé par admettre sans preuves l'unité

1. *Contra Praxeam*, 5, 6, 7, 11, 15.
2. *Saint Jean*, I, 3.
3. « Ego et pater unum sumus ». *Saint Jean*, X, 30.
4. Pour être complet il faudrait dire qu'aux versets de saint Jean apportés en preuve par Tertullien, l'Église a ajouté depuis le fameux verset dit des *Trois témoins* (Ire *Épître de Jean*, V, 7). Mais Tertullien ne connaissait pas plus ce verset que ne le connaissaient Origène et Clément d'Alexandrie, qui ont eu, comme lui, vingt occasions de le citer, s'ils l'avaient connu. Saint Cyprien sera le premier à le citer, ce qui semble indiquer qu'il a été intercalé dans l'*Epître de saint Jean* entre Tertullien et Cyprien, et dans un petit nombre d'exemplaires encore, car il manque à beaucoup de nos manuscrits, et ni saint Athanase, ni saint Hilaire, ni saint Basile, ni saint Augustin lui-même ne le citent jamais, quelque abus qu'ils fassent d'autres versets du même chapitre.

d'inspiration [1], et sur l'interprétation mystique de quelques-uns d'entre eux, que repose toute la démonstration [2]. A un verset près, que Tertullien ne connaissait pas, l'argumentation tout entière est restée telle qu'il l'avait faite.

Elle est, d'ailleurs, la seule chose que l'Église ait gardée de lui dans la constitution de ce dogme. Comme nous l'avons vu en parlant de saint Irénée, l'Église dira, dans le symbole définitif qui porte à faux le nom de saint Athanase : « Le Père est Dieu,

1. On peut voir dans notre chapitre sur Irénée ce qu'il rapportait au sujet de la composition des Évangiles. On savait si peu à ce moment à quelle date et comment les Évangiles avaient été écrits que Tertullien (*Contra Marcionem*, IV, 2 et 5) fait écrire l'Évangile de Jean avant celui de Luc, et fait *dicter* par Pierre à Marc l'Évangile que Clément d'Alexandrie lui fait *écrire de mémoire*, à l'insu de l'apôtre.

2. Dans l'*Évangile selon saint Jean* (ch. x et xv-xviii) se trouvent plusieurs déclarations de Jésus, dont le sens naturel, d'après ce qui les entoure, est manifestement celui-ci, adopté plus tard par Origène même : « *Que ce soit moi ou mon père qui vous parle, peu importe pour la valeur de ce que je vous enseigne, car je ne dis ou ne fais jamais que ce que me fait dire ou fait faire mon père de qui je tiens tout ce que je sais, et qui m'a délégué tous ses pouvoirs, de sorte que me voir ou voir mon père, m'entendre ou entendre mon père c'est tout un.* » Rien de plus simple à la fois et de plus admissible pour la raison que cette déclaration, mais elle se prêtait en plein au dithéisme que nous connaissons; Tertullien, qui le repoussait, a donc préféré isoler de tout son entourage le mot si connu, *Ego et pater unum sumus*, et, le prenant au sens absolu, en conclure, au lieu de cette unité toute morale, l'unité physique du Père et du Fils.

La plus simple logique, semble-t-il, eût voulu alors qu'il se rallièt au système de Praxéas; mais ce système avait contre lui les *synoptiques*, et Tertullien n'en voulait pas plus que de l'autre. Voici comment il s'est tiré d'affaire : si Jésus avait dit *Ego et pater unus sumus*, « moi et mon père nous sommes un seul être », Praxéas aurait forcément raison; mais Jésus a dit *unum* et non *unus*, une *chose* et non un *être*; on a donc le droit de supposer que cette *chose indéfinissable* peut être à la fois une et triple; or, comme c'est là le seul moyen de concilier tous les Évangiles, il faut bien admettre que cela est.

L'Église a respectueusement conservé l'argumentation de Tertullien.

Quant au mot de *persona* introduit par Tertullien dans la Trinité, il est le résultat de deux traductions abusives entées l'une sur l'autre. Le chapitre viii, 22, *des Proverbes* attribués à Salomon, avait fait dire à la Sagesse : « De toute éternité je me réjouissais *devant* lui » (*coram eo*, selon la Vulgate); les Septante ont traduit *devant* par ἐν προσώπῳ et Tertullien à son tour a traduit ἐν προσώπῳ par *in persona*; et voilà comment le mot de *persona*, dont nous avons fait le mot de *personne*, est entré dans la Trinité, sans que Tertullien ait jamais pris la peine de dire quel sens il y attachait, non plus que l'Église d'ailleurs.

le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, tous trois *également absolus et parfaits*, et ces trois Dieux ne font qu'un Dieu », ce qui fait trois égaux fondus en un seul être, quoique se distinguant entre eux, et un tout dont chaque partie, comme le dira saint Augustin plus tard, est absolument égale à l'ensemble. Mais Tertullien est resté bien en deçà de saint Augustin et du concile de Nicée même, quoique sur presque tous les points il soit impossible de dire quelle était au juste sa pensée.

Qui était Dieu, d'abord, pour lui? En vain donne-t-il au Fils et au Saint-Esprit la dénomination de *personæ*, tout comme au Père : chez lui tantôt le Père est par lui-même la substance divine complète, *tota substantia*, dont le Fils et l'Esprit ne sont que les *portions* ou les *membres* (*Contra Praxeam*, ch. IX), de sorte que le Père constitue Dieu à lui seul, et que, si l'auteur donne çà et là au Fils et à l'Esprit le nom de Dieu, ce n'est, de son propre aveu, que par abus de langage, *comme on dit le soleil en parlant de ses rayons* (ch. XIII) ; tantôt Dieu est la simple réunion des trois termes, comme l'arbre se compose de sa racine, de son tronc et de ses branches, comme le soleil se compose de son disque, de ses rayons et de leur extrémité, comme le fleuve enfin se compose de sa source, de son cours et des ruisseaux qui en découlent (ch. VIII), ce qui réduit le Père à n'être plus, lui aussi, qu'une portion de l'ensemble qui seul est Dieu ; tantôt les trois termes ou personnes ne sont plus comme ci-dessus des *portions*, mais de simples aspects et formes, *species et formæ*, de la substance unique (ch. II), ce que n'eût certainement pas démenti Praxéas lui-même ; tantôt enfin l'unité du Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit par suite, n'est plus qu'une unité toute morale, consistant tout entière dans la *ressemblance*, dans l'*union*, dans l'*affection* du Père pour son Fils, comme dans l'obéissance du Fils au Père, dont il exécute toutes les volontés, si bien que c'est par les œuvres seules que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, et par elles seules aussi que le chrétien comprend que le Père et le Fils sont un (ch. XXII), ce que n'aurait certainement contredit aucun Unitaire dithéiste.

Qui démêlera, entre toutes ces opinions, la véritable pensée

de Tertullien? Et quelle est celle d'entre elles, d'autre part, qui n'ait pas, dès le siècle suivant, été condamnée par l'Église?

Un seul point est à peu près fixe chez lui, au milieu de toutes ces fluctuations : c'est l'infériorité du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père.

Tertullien n'aurait pu admettre leur égalité sans contredire ses déclarations les plus nettes sur l'*unité forcée* de la perfection absolue. Le *summum magnum*, a-t-il dit à mainte reprise [1], est nécessairement *un*, car *duo summa magna*, *duo paria* seraient deux indiscernables et se confondraient partout. Aussi les déclarations de l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père, et du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, se rencontrent-elles à chaque instant chez lui. Conformément à la thérorie de Tatien et d'Athénagore sur le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικὸς, le Fils pour lui n'est pas la *ratio*, la *raison* essentielle et coéternelle à Dieu, mais le simple *sermo*, la simple *parole* (*Verbum*) émise, par cette *ratio* lors du *fiat lux*. Cette *parole*, ou ce *Verbe*, a été forcément un être, parce que tout ce que Dieu produit est forcément substantiel ; mais ce n'est qu'un être inférieur, subordonné [2], tenant tout du Père, qui a appelé le Verbe à l'existence par une détermination *libre*, pour avoir en lui un instrument de ses volontés et un représentant près des hommes, grâce à l'infériorité même de sa nature [3]. Partout, dans les comparaisons que nous avons rapportées de Tertullien, c'est le Père qui a la position et le rôle prédominants, comme le Saint-Esprit a une position et un rôle inférieurs à ceux du Fils : c'est le Père qui est la source du fleuve, la racine de l'arbre, le disque du soleil, comme c'est le Saint-Esprit, *tertius gradus*, le troisième en rang, qui est le ruisseau, la branche et l'extrémité du rayon.

1. *Contra Hermogenem*, l. I, ch. IV, V.

2. *Contra Praxeam*, ch. V, VI, VII, IX, XI, XIV.

3. *Adversus Valentinianos*, ch. VII ; *Contra Marcionem*, IV, 39 ; *Contra Praxeam*, ch. IX : « Filius minor est patre, qui est filio major », ch. VII : « Dum filium agnosco, secundum a patre defendo », ch. VIII : « secundus a *patre* filius, spiritus tertius a *Deo* et filio ; ita per consertos et connexos gradus Trinitas a patre decurrit » ; chap. XIV : « Patrem invisibilem agnoscimus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium, pro modulo derivationis », etc, etc.

Dieu, d'ailleurs, n'a pas toujours été *père*[1], de même qu'il n'a pas toujours été *seigneur*. Il n'a été seigneur qu'à partir du jour où il a eu à qui commander, c'est-à-dire, à partir de la création; et de même il n'est devenu père qu'à partir du jour où il a eu un fils, c'est-à-dire à partir du *fiat lux*. Et il a eu ce fils d'abord, puis le Saint-Esprit par lui, si *librement*, que, s'il avait voulu partager sa μοναρχία entre un plus grand nombre de termes ou de personnes, il l'aurait pu[2].

IV

Et là ne s'arrêtent pas les désaccords de Tertullien avec la théologie actuelle.

Pour cet esprit sincère et hardi, pour qui la Bible, supposée éclaircie par le Paraclet, était finalement devenue la seule règle du vrai, en dehors du *Credo* obligatoire; pour cette intelligence

1. *Contra Hermogenem*, chap. III; *Contra Praxeam*, chap. XXVII.

2. *Contra Praxeam*, IV: « *Monarchiam in tot nominibus constitutam quot Deus voluit.* »

On a voulu trouver l'égalité du Fils et du Père dans un passage de ce même traité (chap. VII), où Tertullien a prononcé le mot *parem*, à propos du Fils : « Hæc est nativitas perfecta sermonis, » etc... Mais :

1° *Parem*, dans Tertullien, ne signifie pas *égal, ex æquo*, mais *semblable* (*Contra Marcionem*, I, 6 et IV, 15).

2° La *parité*, dont il s'agit là, n'est pas entre le Fils et le Père, mais entre la *Sophia* et le *Sermo*, entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικὸς, ce qui fait simplement en Dieu la parole adéquate à la pensée.

Nous ne connaissons qu'une phrase de Tertullien d'où l'on pût inférer avec quelque vraisemblance apparente l'égalité du Fils et du Père; c'est cette phrase du *Contra Marcionem* (IV, 25) : « Christus omnia tradita sibi dicit a patre. Credas si creatoris est Christus, cujus omnia, qui *non minori* se tradidit omnia filio creator, quæ per eum condidit. »

Mais cette phrase, où l'égalité prétendue du Père et du Fils ne figurerait absolument qu'en passant, car il s'agit en cet endroit de tout autre chose, est absolument contredite par le chap. XXXVII du même livre, comme par tous les passages que nous avons cités plus haut en faveur de l'infériorité du Fils; et c'est le cas d'appliquer le principe de Tertullien : *Pauciora intelligenda sunt secundum plura*. Le mot n'est qu'une inadvertance de Tertullien, et nous n'en sommes plus à les compter. Nous ne connaissons, d'ailleurs, aucun orthodoxe qui s'en soit prévalu, et c'est *par conscience* que nous l'avons signalé.

à la fois intrépidement logique et livrée à tous les caprices de l'inspiration personnelle en face de la lettre des Écritures, Dieu, tout esprit qu'il fût, était corporel (*Contra Praxeam*, VII), quoiqu'il ne fût pas de *chair* et de *sang*. Jésus-Christ n'est-il pas, en effet, d'après l'Écriture, assis à sa *droite*, et peut-il y avoir une *droite* là où il n'y a pas de corps? (*De resurrectione carnis*, ch. I).

Ce corps de Dieu sans doute était un corps *sui generis*, mais ce n'en était pas moins *un corps réel*, puisque, à l'exception du mouvement, qui n'est qu'un accident et non un être, il n'y a rien selon Tertullien, qui ne soit corps (*Contra Hermogenem*, XXXVI). En vain saint Augustin essaiera-t-il de soutenir (*De hæresibus*, LXXXVI) que *corpus* pour Tertullien ne signifiait que substance ici. Tertullien s'est servi cent fois ailleurs du mot de *substantia*, et, s'il avait cru qu'il y a des substances qui ne sont pas des corps, rien ne lui était plus facile que de le dire. Or il ne l'a jamais fait, bien au contraire; et il a déclaré de la façon la plus positive [1], que l'âme humaine, *qui est de la même substance que Dieu* [2], est un corps à trois dimensions, comme tous les autres corps.

Et la confusion des contraires ne s'arrête pas là chez Tertullien! Dieu, selon lui, tout en étant corps, n'en est pas moins invisible et intangible, malgré toutes les apparitions que l'Ancien-Testament rapporte de lui; et, à leur tour, l'impassibilité et l'immutabilité, qui résultent de sa perfection, ou de sa définition même [3], si on l'aime mieux, ne l'empêchent pas de se *passionner*, de *s'irriter*, *de changer d'idées* ou *même de formes*, sans cesser d'être lui [4]. A quoi lui servirait, en effet, d'être Dieu, si les contraires ne pouvaient s'unir en lui, et si les contradictions, qui sont impossibles chez les êtres créés, n'étaient pas chez lui possibles [5]? Dieu peut tout à la fois se transformer en toute sorte de choses et rester le même [6]. En vain la raison humaine se refuse à admettre cette

1. *De anima*, IX.
2. *Contra Marcionem*, II, 9.
3. *Contra Praxeam*, XXVII.
4. *De testimonio animæ*, VII; *Contra Marcionem*, I, 25, 26; II, 16.
5. *Contra Praxeam*, X.
6. *De carne Christi*, III, IV, V.

possibilité des contraires dans un même être. Qu'est-elle en face des faits dûment constatés, comme le sont tous ceux de cette nature rapportés dans l'Ancien et dans le Nouveau-Testament? *Il n'y a d'impossible à Dieu que ce qu'il ne veut pas*[1].

Écoutons maintenant ce qui suit.

Quelles que soient les apparitions divines rapportées dans l'Ancien-Testament, non seulement ce n'est pas Dieu le Père qui s'y est montré aux hommes, parce qu'il a déclaré à Moyse *que nul ne pourrait le voir sans mourir*, et parce que la plénitude de son immuable majesté, *plenitudo majestatis*, ne se prête à aucun des changements que supposeraient ces apparitions ; mais de plus, quand on les prête à son Fils, chez qui elles peuvent sembler possibles en raison de sa dérivation du Père, *pro modulo derivationis*, il faut bien s'entendre sur leur mode. Le Fils est de la même substance que le Père, tout en étant son inférieur, et cette substance est une ; il faut donc que le Fils soit impassible, immuable, invisible, comme son Père ; et par conséquent ce n'est jamais avec les yeux du corps qu'il a pu être vu dans l'Ancien-Testament, même par Moyse, mais en *vision*, en *songe*, dans un *miroir* ou en *énigme*, *visione*, *somnio*, *speculo*, *ænigmate*[2].

Il est difficile, on l'avouera, de passer avec plus de désinvolture du blanc au noir. Et, entre toutes ces contradictions, nous demanderons une fois de plus qui osera dire la pensée réelle de Tertullien.

Mais continuons.

En face de cette immutabilité et invisibilité imposées au Fils par sa communauté de substance avec le Père, comment l'*incarnation* a-t-elle donc été possible, se demande Tertullien, puisque le Fils Dieu n'aurait pu devenir chair et sang, *transfigurari in carnem*, sans cesser d'être Dieu[3]? Admettre que l'incarnation n'a été qu'une apparence serait contredire les Évangiles, qui ne se bornent pas à prêter au Christ une singulière intensité de vie réelle, mais

1. « Nihil Deo impossibile est, nisi quod non vult » (chap. III).
2. *Contra Praxeam*, chap. XIV.
3. *De carne Christi*, X ; *Contra Praxeam*, XXVII.

s'étendent encore longuement sur les détails de sa naissance, et nous parlent non moins nettemment de ses *frères* et de ses *sœurs*[1]. Seulement l'incarnation réelle peut se concevoir de deux façons : Jésus se transformant en une chair humaine, ou Jésus revêtant simplement cette chair, *Christus transfiguratus in carnem*, ou simplement *indutus carnem*; et puisque la première supposition serait contraire à l'immutabilité divine, la seconde seule reste possible. C'est elle dès lors qui est la vraie. L'incarnation n'a été ainsi, selon Tertullien, que le revêtement d'un être humain par le Dieu Jésus ; et l'on doit ajouter que cet être humain se composait du corps seulement selon certains passages[2], d'une âme et d'un corps tout ensemble selon d'autres[3], ce qui prouve une fois de plus les hésitations de l'auteur, bien concevables d'ailleurs sur un pareil terrain. Dans tous les cas l'homme, pour lui, était seul en Jésus à naître, à souffrir, à mourir, à passer, en un mot, par tous les accidents de l'humanité, le Dieu demeurant en dehors d'eux, absolument impassible.

L'incarnation se bornait donc, en réalité, pour Tertullien à une simple *juxtaposition* des deux natures, qui aboutissait à laisser le Dieu impassible et à ne faire immoler que l'homme en Jésus. Les conciles qui, au ve siècle, ont condamné Nestorius et tant d'autres pour cette opinion même, auraient bien dû joindre Tertullien à la liste de leurs réprouvés.

Nous n'étonnerons après cela personne, en ajoutant que pour lui le pain et le vin dans l'Eucharistie n'étaient pas la vraie chair et le vrai sang du Christ, mais seulement les figures et symboles de cette chair et de ce sang. Cette fois au moins Tertullien était conséquent avec lui-même[4].

1. *De monogamia*, VIII ; *De carne Christi*, VII. — Tertullien admettait en plein la réalité des sœurs et des frères du Christ. La *Patrologie* le reconnaît (préface du commentaire d'Origène sur saint Jean, note 32), et elle y joint beaucoup d'autres Pères avec lui.

2. *Contra Praxeam*, XVIII et XXVII.

3. *Contra Praxeam*, 29; *De carne Christi*, 12, 13, 14.

4. *Contra Marcionem*, III, 19 : « Jésus prend le pain, le distribue à ses disciples, et en fait son propre corps en disant : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire la

V

Telles sont, dans leurs grandes lignes au moins, les idées théologiques pour lesquelles il s'est battu non pas seulement contre les unitaires et les dithéistes de la μεγάλη ἐκκλησία, mais encore contre les dissidents en dehors d'elle, Juifs ou Gnostiques de toute sorte, autant de gens qui, selon lui, fermaient volontairement les yeux à la lumière; et il n'est pas sans intérêt de voir avec quels arguments il les a combattus.

Les Juifs, selon lui [1], ont un double tort : ils ne comprennent pas que leurs prophéties devaient se réaliser, non au sens matériel, mais au sens spirituel, sens auquel elles ne pouvaient désigner que Jésus-Christ; puis ils s'imaginent follement être le peuple élu de Dieu, *comme si un Dieu impartial et juste pouvait se choisir un peuple à part au détriment des autres!* Comment leur fameuse Loi enfin pouvait-elle être autre chose qu'un expédient temporaire, puisqu'elle n'existait pas avant Moyse, ce qui lui ôte tout caractère d'absolu.

Quant aux Gnostiques, Valentiniens, Marcionistes, Hermogénistes, tous préoccupés d'expliquer l'existence du mal dans ce monde, en l'attribuant à un autre qu'au Dieu vrai, tous ferment les yeux pour ne pas voir quelle masse de contradictions soulèvent leurs systèmes [2]. Les Valentiniens croient expliquer le mal en faisant créer le monde par le dernier de cette série descendante d'Éons, ou êtres spirituels, qu'ils ont, sous le nom de Plérôme, fait sortir un jour du sein de Dieu; et ils ne s'aperçoivent pas de la contradiction qu'il y a à distinguer différents moments dans l'existence de l'être absolument immuable; de l'impossibilité qu'un tel être soit sorti un jour de son repos et soit

figure de mon corps. Marcion *avait un melon dans le cœur*, puisqu'il ne reconnaît pas dans ce pain l'antique *figure* du corps de Jésus. »

Ibidem, IV, 40 : « Isaïe va t'aider à reconnaître dans le vin l'antique *symbole* du sang. »

1. *Contra Judæos*, III, VII, XIV.
2. *Contra Valentinianos*, I-VII.

passé à l'acte pour produire les Éons; du ridicule enfin de la multiplicité de toutes ces personnes divines, censées émanées de lui un beau matin sans diminuer son être.

Les Hermogénistes [1], à leur tour, et les Marcionistes expliquent le mal par un second principe coéternel au premier : les uns, par une matière franchement mauvaise, que Dieu n'a pu qu'amender et organiser; les autres, par un Dieu second, le Jéhovah de la Bible, impuissant et maladroit, dont le Dieu bon a fini par corriger l'œuvre, en envoyant dans ce monde son fils Jésus-Christ, sous les apparences d'un homme. Les uns et les autres ne s'aperçoivent pas que deux êtres coéternels sont contradictoires, car l'éternité ne se conçoit pas sans l'infinitude et la perfection absolues, et deux infinis ou absolument parfaits ne peuvent coexister, sous peine de se limiter ou de se confondre. Tous ces gens-là se seraient épargné beaucoup de sottises, s'ils avaient bien voulu se rappeler que Dieu est absolument incompréhensible, ce qui dispense de donner une explication de ses actes, et que, après tout, la liberté humaine, nécessaire à la dignité de la création, est une explication suffisante des maux de l'homme au moins, la justice, non moins essentielle à Dieu que sa bonté, exigeant de lui le châtiment des coupables.

Ainsi se complètent les idées théologiques de Tertullien. Est-il nécessaire de faire remarquer que ses arguments contre les Gnostiques sont à peu près les mêmes que ceux d'Irénée? Non moins que celui-ci Tertullien aurait pu et dû s'apercevoir que la plupart de ses objections pouvaient se retourner contre son propre système, puisque la Trinité n'est qu'un Plérôme réduit et que la création du monde implique deux moments en Dieu à un aussi bon titre que la production des Éons. Nous pourrions ajouter que l'incompréhensibilité divine a été invoquée tour à tour par tous les systèmes déistes, philosophiques ou religieux, et que, dans les *Bacchantes*, Euripide l'a précisément fait invoquer par Bacchus, pour justifier son culte contre les objections de Panthée.

1. *Contra Hermogenem* et *Contra Marcionem*, à peu près partout.

Arrivons à la psychologie de Tertullien, non moins riche en contradictions que sa théologie.

Pour lui d'abord, comme pour Irénée, et en vertu des mêmes raisons, l'âme humaine, nous l'avons vu, est corporelle, quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang. Platon, dit-il, a prétendu qu'elle n'était pas corporelle; mais ce n'est pas à la philosophie de nous renseigner là-dessus : c'est à la révélation seule[1]. Or, dans la *Genèse*, l'âme est le souffle que Dieu a insufflé dans les narines de l'homme pour en faire un *être vivant*; et de plus elle a des rapports avec l'espace, soit quand elle est dans le corps de l'homme, soit quand elle le quitte pour aller ailleurs, comme l'attestent l'épisode de Lazare dans saint Luc et, dans la *Ire Épître de Pierre*, la descente de Jésus aux enfers, pour y instruire les âmes qui y étaient gardées en prison depuis Noé[2], toutes choses qui seraient impossibles si l'âme n'était pas un corps. Elle a ses trois dimensions, comme tous les corps et elle a, comme eux, des formes linéaires, qui deviennent visibles et tangibles dans certaines conditions[3]. Elle est donc composée et a des parties, sans que cela l'empêche d'être simple, à cause de l'uniformité de sa substance[4]. Quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang, à la façon du corps où elle réside, elle ne peut rien faire ni penser sans ce corps, son simple instrument d'ailleurs[5]; et tout son *cogitoire* est de chair[6], sans que cela l'empêche d'être à elle seule tout l'homme[7]. Démêle qui le pourra toutes ces contradictions!

Avec tout cela cependant cette âme humaine, formée d'un souffle de Dieu, est bien supérieure à celle des anges eux-mêmes, qui n'est formée que d'un souffle matériel[8] : mais, quoiqu'elle

1. *De anima*, ch. I, III.
2. Ch. III, XIX.
3. *De anima*, ch. IX.
4. *Ibidem*, ch. X. Pour Tatien, d'ailleurs, aussi l'âme était πολυμέρης et συνθέτη, *à plusieurs parties et composée*, tant l'idée de la simplicité absolue de l'âme a été longue à s'introduire et surtout à s'établir dans l'Église.
5. *Ibidem*, ch. XXXX.
6. *De resurrectione carnis*, XV : « *Caro est omne animæ cogitorium.* »
7. *De carne Christi*, XII; « *Totum quod sumus anima est.* »
8. *Contra Marcionem*, II, 8 : « *Generosior spiritu materiali quo angeli constituti sunt.* »

soit ainsi de la même substance que Dieu, la substance divine n'est pas en elle dans sa plénitude, car l'homme n'est pas au propre le souffle divin, mais l'*afflation* de ce souffle, le *flatus* de ce *spiritus*, la πνόη de ce πνεῦμα [1]. Or la conséquence de cette *atténuation de la substance divine* dans notre âme est que cette âme peut pécher, tandis que Dieu, dans la plénitude de sa perfection, ne saurait le faire; et c'est cette possibilité du péché qui constitue notre liberté.

Le premier usage malheureusement que l'homme a fait de ce noble don, source de tout mérite en lui, a été précisément de pécher. Adam, placé pur dans des conditions tout heureuses d'existence, et destiné à ne jamais mourir, s'il eût gardé sa pureté, a désobéi librement à la volonté de Dieu; et l'humanité, qui a péché ainsi par lui, en a été punie en lui et dans ses descendants par la condamnation à une vie de souffrances et à la mort [2].

La loi, qui fait ainsi retomber la faute des pères sur les enfants, n'a pourtant duré que jusqu'à Isaïe [3], qui en a solennellement proclamé l'abolition. Mais la destination à une vie de peine et à la mort physique, en conséquence de la faute première, n'en a pas moins duré jusqu'au sacrifice du Christ, en considération duquel Dieu a daigné faire remise aux hommes d'une mort sans terme et leur ouvrir l'accès d'une seconde vie de bonheur, pour peu qu'ils veuillent bien se repentir et avoir foi dans le Christ. Le repentir, en effet, est, comme la foi, la condition préalable de l'envoi de la grâce, sous un Dieu absolument impartial et juste [4], dans la conduite de qui il n'y a rien d'arbitraire : pour recevoir la grâce il faut la mériter. Nous voici loin avec cela du système de saint Paul et de saint Augustin sur l'envoi absolument gratuit de la foi et sur la prédestination des élus !

1. *Contra Marcionem*, II, 9.

2. *De jejuniis*, III; *Scorpiace*, V; *Contra Marcionem*, I, 22; *De resurrectione*, III-IV; *De anima*, IV; *De cultu feminarum*, I, 1. — Tertullien dans tous ces passages raisonne, comme Irénée, sur le mot général et abstrait d'*humanité*. Pas plus qu'Irénée il ne s'appuie jamais sur saint Paul (*Rom.*, V, 12).

3. *De monogamia*, VII.

4. *De pœnitentia*, II-IV.

Le gage quasi officiel, dit Tertullien, de cet envoi de la grâce et de cette réconciliation avec Dieu est le baptême [1], qui purifie notre corps par l'immersion dans l'eau, tandis que notre repentir fait descendre en notre âme l'Esprit-Saint, qui lui rend sa pureté et sa force première. Le baptême seulement n'est qu'une cérémonie; ce n'est ni l'eau, ni même les paroles prononcées par le prêtre sur le baptisé, qui y sont quelque chose : ce sont les sentiments ou mieux l'état de l'âme du catéchumène qui y sont tout. Aussi l'enfant [2] n'en a pas besoin, parce qu'il n'a jamais péché et ne comprend rien à la cérémonie; et la foi pleine et entière d'autre part, peut absolument s'en passer, parce qu'elle est sûre de son salut [3].

Maintenant ce salut et la condamnation, son contraire, ne sont-ils que pour l'âme? Cela semblerait devoir être, dès que l'âme est le *moi* lui-même [4]; mais, dit Tertullien, le fait incontestable de la résurrection du Christ implique la nôtre à son tour, et, en fait, il n'y a que les hérétiques qui la nient. Notre corps ressuscitera donc un jour, qui sera celui du retour de Jésus-Christ sur les nues; et, quoiqu'il n'ait eu l'initiative d'aucun acte en cette vie, et qu'il soit incapable de sentir par lui-même, il sera éternellement puni ou récompensé dans l'autre vie, afin que l'homme soit puni ou récompensé tout entier, comme c'est tout entier qu'il a mal ou bien agi [5].

Pour peu que Tertullien eût été conséquent à son principe, que l'âme ne peut rien sentir sans la chair [6], il en aurait conclu que, jusqu'à cette autre existence, l'âme devait dormir d'un insensible sommeil; mais l'Écriture était là, avec l'histoire de Lazare et la descente de Jésus près des âmes enfermées dans les enfers; et, ne pouvant récuser ce témoignage, il en a conclu que, en atten-

1. *De baptismo*, ch. VI, VII, VIII.

2. *Ibidem*, ch. XVIII. Il est évident d'après cela que, pour Tertullien, l'héritage du péché originel et de ses conséquences ne s'étendait qu'à cette vie même, sans rien entraîner pour l'autre.

3. Fides integra certa de sua salute est.

4. *De carne Christi*, XII : « *Totum quod sumus anima est.* »

5. Voir à cet égard tout le *De resurrectione carnis*.

6. *De testimonio animæ*, IV.

dant la résurrection, les âmes des morts s'en vont aux enfers, pour y jouir ou y souffrir seules dans des endroits distincts.

Tel est l'ensemble de contradictions au sein duquel Tertullien s'est débattu avec lui-même, sur la nature et les destinées de l'être humain, tiré qu'il était en sens contraires par la logique et par les textes! Orthodoxes et dissidents peuvent également y puiser à pleines mains; tous y trouveront de quoi les satifaire.

Nous ajouterons, pour compléter ce tableau, que Tertullien était millénariste [1], comme presque tous les Pères avant lui, et que, comme eux aussi, il croyait, sur la foi des paroles précises de Jésus, à la fin *prochaine* du monde, quoique nul n'en sût le moment [2]. Il est vraisemblable même que cette croyance n'a pas été sans influence sur ses idées morales, qu'il nous reste à voir maintenant. Le même fait était arrivé pour saint Paul, et n'a rien que de très naturel. Si le monde, en effet, est sur le point de finir, à quoi bon les petites concessions aux faiblesses humaines, et les ménagements, prétendus politiques, qui, sous prétexte de faciliter le recrutement des fidèles, ne font que compromettre un peu plus le salut des tièdes et des lâches, qu'on attire ainsi dans l'Église, et celui des habiles qui les y attirent? Les principes et la logique, voilà les seules choses auxquelles il convienne d'avoir égard, si loin qu'elles puissent vous conduire.

Cela posé, voici ce qu'en tire Tertullien :

1° Si le plus grand des biens pour l'homme est la vie éternelle, celui-là est non moins insensé que lâche qui, par la fuite ou à prix d'argent, se soustrait à l'éventualité du martyre, qui lui ouvrirait toutes grandes les portes du ciel [3].

2° S'il n'y a que la foi seule qui sauve, comme l'enseigne partout Jésus-Christ, et s'il n'y a qu'une seule foi, comme l'a dit saint Paul [4], toute foi qui n'est pas celle de la véritable Église ne compte pas. Dès lors ne comptent pas non plus, tous les sacre-

1. *Contra Marcionem*, III, 24.
2. *De monogamia*, ch. VII.
3. Tout le *Scorpiace* et tout le *De corona militis*.
4. *Éphésiens*, IV, 5 : εἷς κύριος, μία πίστις.

ments administrés par d'autres que par elle, et, par conséquent, lorsqu'un individu baptisé par d'autres que par elle entre ou rentre dans son giron, la logique la plus élémentaire exige qu'il soit baptisé à nouveau, puisque le baptême qu'il a reçu est sans valeur, sous peine d'annuler les prérogatives de la foi [1].

3° Si le corps trop bien nourri est le principe de la plupart de nos tentations en même temps qu'il alourdit l'esprit, et si la vie de l'esprit est la véritable vie de ce monde, en attendant l'autre, tous les jeûnes, toutes les abstinences qui, sans compromettre l'existence du corps, tendent à réduire à rien son influence, sont légitimes et obligatoires même, quelque intenses qu'ils puissent être, au lieu de ces jeûnes pour rire et de ces abstinences insignifiantes, dont se contente l'Église pour ne pas décourager le plus grand nombre de fidèles [2].

4° Si le baptême a refait en nous l'être moral tout entier; si, de portés au péché et de rivés presque à lui que nous étions avant de recevoir l'eau sainte, ce sacrement nous a transformés non pas seulement en individus libres entre le bien et le mal, mais en individus inclinés vers le bien par la grâce même d'en haut; si, pour pécher après lui, il nous a fallu remonter, à grands efforts de volonté mauvaise, la pente nouvelle qui nous menait d'elle-même au bien, quelle n'est pas la culpabilité de ceux qui, après avoir reçu ce miraculeux secours, retombent de nouveau dans le mal! Comment admettre dès lors, au nom de la stricte justice, qu'il soit au pouvoir d'un homme de nous en relever, quels que soient ses titres [3], et que Dieu lui-même, si grande que soit sa bonté, limitée forcément par sa justice, puisse le pardon-

1. *De baptismo*, 15.

2. *De jejuniis* tout entier.

3. *De pudicitia* tout entier et *De pænitentia*, 1-7. Quoi que l'on puisse tirer de Tertullien pour ou contre l'existence de la confession auriculaire à son époque, nul n'est plus éloigné que lui d'attribuer une valeur quelconque à l'absolution donnée par le prêtre, si elle ne l'a pas été dans des conditions de droiture et de logique qui forcent Dieu à la confirmer. Le *De pænitentia* et le *De baptismo* se donnent la main à ce sujet. Nul, sur aucun point, n'a moins accordé que Tertullien à l'autorité des personnes ecclésiastiques, quelles qu'elles fussent.

ner plus d'une fois à nos larmes mêmes et à notre repentir public?

5° Si Dieu enfin, d'après le second chapitre de la Genèse, n'a tiré la femme que des côtes d'un seul homme, afin qu'il la regarde comme l'os de ses os et la chair de sa chair, comment admettre qu'une femme puisse avoir successivement plusieurs maris ou un homme plusieurs femmes, puisque la femme n'a été tirée que des côtes d'un seul homme, et que l'homme n'a perdu qu'une seule côte [1]?

L'Église sur toutes ces questions de morale a donné tort à Tertullien, dont l'austérité risquait de détourner d'elle trop de gens; mais ce qui n'a pas été en son pouvoir, c'est de faire que ces idées de l'écrivain ne fussent pas la conséquence logique des principes posés par elle ou des faits rapportés par la Bible. Ce qu'elle a condamné dans Tertullien, ce sont moins ses idées que son indépendance d'esprit.

Telle est, dans son ensemble au moins, et reproduite à très grands traits, la doctrine de Tertullien. En dehors de l'unité de Dieu dans sa triplicité, du rachat de l'humanité par le sang du Christ, de la résurrection des corps et de l'éternité des peines, il n'y a peut-être pas un point où on le trouve d'accord avec l'orthodoxie actuelle, et cela non à la fin de sa vie seulement, comme trop de gens le répètent encore, mais dès ses premières œuvres mêmes.

Peu d'hommes, d'autre part, auront lutté avec plus de sincérité et d'énergie pour ce qu'ils croyaient la vérité; bien peu l'auront poursuivie avec plus de désintéressement et d'ardeur; et bien peu pourtant, il faut l'ajouter, se seront contredits autant que lui. La faute seulement n'en est pas à lui, mais à la doctrine dans laquelle il s'est trouvé engagé, tout en gardant les habitudes d'esprit qu'il avait auparavant. Moins intelligent et moins sincère, moins possédé partant du besoin de s'entendre avec lui-même jusque dans ses nouvelles croyances, Tertullien se fût moins

1. *De monogamia* et *De exhortatione castitatis*, presque tout entiers. *Contra Marcionem*, I, 29.

contredit. Ses mouvements dans les directions les plus opposées, au sein du dogme qui l'enserre, sont ceux d'un oiseau de haut vol enfermé dans une cage, et qui donne de la tête contre tous les barreaux, dans l'espoir de se frayer une issue. Tout est confusion ou inconséquence dans ses livres, parce que, en fait de croyances, tout est confusion dans son esprit, également incapable de secouer le joug de la foi ou de l'accepter docilement. Plaignons-le, en même temps que nous l'admirons : il a été le premier, ou un des premiers, de cette longue série de martyrs de leur pensée intime, qui se sont déchiré les entrailles de leurs propres mains dans la geôle où les enfermait le dogme reçu, en même temps qu'il était un de ces honnêtes gens, dont la rigidité inflexible ne se prête à aucun des compromis des habiles. Ceux qui prétendent faire de lui un orthodoxe, à la réserve d'un ou deux points secondaires, afin de se servir de lui comme d'une massue contre leurs adversaires, ont tort absolument, car peu de gens sont plus dangereux que lui pour l'orthodoxie actuelle ; et, d'autre part, par une sorte d'ironie du sort, peu de gens auront contribué plus que lui à constituer quelques-uns des dogmes les plus essentiels de l'Église.

Que de sujets de réflexion dans ce rapprochement !

C'est Tertullien, dans tous les cas, qui est venu dire le dernier mot de l'école de la tradition et de la lettre : *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile; non potest non fuisse quod scriptum est*, toutes phrases qui, par leur forme, ressemblent à des boutades échappées à l'entraînement de la discussion, mais qui, dans leur fond, sont si conséquentes avec les principes mêmes de l'école, qu'il n'a pu y renoncer alors même qu'il était le plus franchement montaniste. Or la tradition dont il se réclamait était une tradition singulièrement restreinte encore. Que devra donc devenir la lutte entre la raison et la foi dans tout esprit qui aura gardé le besoin de s'entendre avec lui-même, quand par le cours des siècles, cette tradition aura été grossissant toujours et charriant avec elle une masse toujours plus grande de dogmes, qu'il faudra concilier avec le bon sens, la science ou l'histoire ?

V. Courdaveaux.

LE BOUDDHISME ET LES GRECS

Malgré les relations ininterrompues du monde hellénique avec l'Inde depuis l'expédition d'Alexandre jusqu'aux derniers temps de l'empire romain, la littérature grecque a presque ignoré l'existence du bouddhisme ou du moins l'a fort mal connu. La définition des *Sarmanes* chez Mégasthène et les écrivains qui le copient est si vague et si incolore qu'elle a provoqué chez les indianistes des interprétations absolument contradictoires. Von Bohlen[1] et Schwanbeck[2] y reconnaissent les moines bouddhistes désignés en sanscrit par le nom de *çramaṇa*; Childers[3] confirme leur opinion par la valeur strictement bouddhique du mot *samaṇo* en pali; Cunningham[4] la corrobore par des arguments tirés d'une phonétique invraisemblable. Colebrooke[5], Lassen[6] et Beal[7] s'accordent au contraire à repousser ce système et considèrent les sarmanes comme des brahmanes orthodoxes. Les samanaioi mentionnés par Alexandre Polyhistor (80-60 av. J.-C.) comme les prêtres de la Bactriane sont incontestablement des moines bouddhiques; leur nom, tiré de la forme vulgaire de samaṇa, se retrouve dans la même région de longs siècles plus tard, légèrement altéré en *shaman*[8]. Clément d'Alexandrie[9], à la fin

1. *De Buddhaismi origine et ætate definiendis*, p 31 sq.
2. *Megasth. Indic.*, p. 45 sq.
3. *Pâli dictionary*, s. v°. *samaṇo*.
4. *Bhilsa topes* XII.
5. *Essays*, II, 203-4.
6. *Ind. Alt.*, II², 706.
7. *Ind. Antiq.*, IX, 122.
8. *Shâh : Nameh*, 1033,4.1160,2.
9. *Stromat.*, I.

du IIe siècle et Cyrille [1] pendant la seconde moitié du IVe, copient avec une fidélité servile les renseignements d'Alexandre Polyhistor. Bardesane [2] vers le milieu du IIe siècle ajoute aux maigres informations de ses prédécesseurs quelques détails précis noyés dans bon nombre de fictions. Origène [3] au cours du IIIe siècle et saint Jérôme [4] à la fin du IVe distinguent, sur la foi de Bardesane, les brahmanes et les samanaioi sans connaître d'ailleurs les différences fondamentales de leurs doctrines. Le nom du Bouddha paraît pour la première fois chez Clément d'Alexandrie [5] : « Il y a des Indiens, écrit-il, qui croient aux préceptes de Boutta; et ils l'adorent comme un dieu à cause de sa majesté extraordinaire ». Saint Jérôme deux siècles plus tard rappelle sa naissance merveilleuse : « La constante tradition des Gymnosophistes prétend que Budda, le chef de leur dogme, sortit du flanc d'une vierge[6] ». Consacré par les Pères de l'Église, le nom immortel du réformateur indien pénètre jusque dans les brumes du moyen âge. Un contemporain de Louis le Débonnaire, Ratramnus [7], oppose à la nativité du Christ les fables « des bragmanes sur la naissance de Budda, l'auteur de leur secte ».

Alors s'éteint dans l'Occident le dernier écho de l'incomparable révolution religieuse que les rives du Gange avaient enfantée treize siècles auparavant. Tandis que le bouddhisme propageait ses préceptes de douceur et de charité dans l'Inde, dans l'Irân et le Turân, au Thibet, en Chine, au Japon, dans la presqu'île indochinoise et dans l'archipel indien, le monde hellénique, à le juger sur sa littérature, restait obstinément fermé aux ardents missionnaires de la Bonne Loi ; quand des millions de voix humaines invoquaient chaque jour, dans l'Orient, l'inépuisable bonté et la miséricorde infinie du Buddha, l'Occident entendait à peine pro-

1. *Contra Julian.*, L. XV.
2. Cité dans Porphyr., *De abstin.*, IV, 17.
3. *Contra Celsum*, I, 24.
4. *Contra Jovian.*, pt. I.
5. *Stromat.*, I, XV.
6. *Op. laud.*, *ib.*
7. *De Nativit. Christi*, III ; *ap.* Lassen, III, 370 n.

clamer son nom trois fois dans un espace de mille années. Une inexplicable fatalité fermait la moitié du monde à la doctrine bienfaisante qui convertissait, sans le secours des armes, les races les plus variées, les nations civilisées et les tribus barbares. Les témoignages de l'Inde si souvent et si injustement dédaignés dissipent l'illusion, renversent un préjugé fondé sur les documents d'origine gréco-romaine, et y substituent une vue plus exacte et plus vraisemblable.

L'active propagande du bouddhisme entame le monde grec dès sa première expansion officielle. Lorsque le petit-fils de ce roi Candragupta, qui avait assisté aux victoires d'Alexandre, adopta les doctrines du Tathâgata, son zèle religieux d'accord avec ses ambitions politiques l'engagea à propager et à protéger en dehors même de ses frontières la bonne religion. Le treizième édit de Piyadasi, gravé vers 258 avant Jésus-Christ, proclama ses conquêtes religieuses. « C'est dans ces conquêtes de la religion que le roi cher aux Devas trouve son plaisir, et dans son empire et sur toutes ses frontières, dans une étendue de bien des centaines de yojanas. Parmi ces voisins sont A*m*tiyoko roi des Yavanas, et au nord de cet A*m*tiyoko quatre rois : Turâmaya, A*m*tikini, Maka, Alikasudara... chez les Yavanas et les Kâmbojas... partout on se conforme aux instructions religieuses du roi cher aux Devas. Là où ont été dirigés des envoyés du roi cher aux Devas, là aussi, après avoir entendu, de la part du roi cher aux Devas, les devoirs de la religion, on se conforme maintenant et on se conformera aux instructions religieuses, à la religion... C'est ainsi que la conquête s'est étendue en tous lieux [1] ». Le nom des Yavanas cité deux fois dans cette inscription désigne expressément les peuples helléniques [2]; les rois mentionnés ont été reconnus sans difficulté dès les premiers déchiffrements. Piyadasi se flatte d'avoir porté les conquêtes de la religion chez Antiochus, roi de Syrie, Ptolémée roi d'Égypte, Antigone roi de Macédoine, Magas de Cyrène

1. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 310.

2. Cf. mon ouvrage : *Quid de Græcis veterum Indorum monumenta tradiderint*; Paris, Bouillon, 1890.

et Alexandre d'Épire. Alexandre d'Épire dont Açoka inscrivait le nom sur les rochers de l'Inde, était le fils même de ce Pyrrhus qui montra le premier aux Romains la savante tactique de la Grèce et les redoutables éléphants de l'Orient. Ainsi, à en croire Açoka, le bouddhisme aurait atteint dès son premier essor l'extrême limite du monde hellénique, Mais l'épigraphie a son optique spéciale, et il faut se garder d'en être la dupe. Les relations du roi Maurya avec la Syrie sont confirmées par l'histoire ; la dynastie des Ptolémées entretenait aussi avec l'Inde des rapports diplomatiques. Philadelphe, le contemporain de Piyadasi, avait envoyé à son prédécesseur un ambassadeur nommé Dionysios ; les autres noms empruntés peut-être au protocole de chancellerie ont passé par surcroît à la suite des premiers ; peut-être aussi dans sa ferveur un peu naïve Piyadasi avait-il envoyé vers ces régions lointaines des missionnaires qui n'atteignirent probablement jamais leur but. Le nombre de ces missionnaires envoyés à l'étranger devait être considérable : l'édit de Sahasarâm mentionne « deux cent cinquante-six départs de missionnaires »[1]. Le cinquième édit qui détermine les attributions des fonctionnaires appelés Surveillants de la religion place les Grecs dans leur ressort : « Ils s'occupent des adhérents de toutes les sectes, en vue de l'établissement de la religion, du progrès de la religion, de l'utilité et du bonheur des fidèles de la religion ; ils s'occupent chez les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras... et les autres populations frontières, des guerriers, des brahmanes, et des riches, des pauvres, des vieillards en vue de leur utilité et de leur bonheur, pour lever tous les obstacles devant les fidèles de la religion ; ils s'occupent de réconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer parce qu'il est chargé de famille, parce qu'il a été victime de la ruse, parce qu'il est âgé[2] ». Antiochus et les Grecs sont encore nommés dans le second édit : « Partout, dans le territoire du roi Piyadasi cher aux Devas, et aussi des peuples qui sont sur ses frontières... dans le territoire d'Am-

1. Senart, *op. laud.*, II, 196.
2. *Ib.*, I, 143.

tiyoko le roi des Yavanas et aussi des rois qui l'avoisinent, partout le roi Piyadasi cher aux Devas a répandu des remèdes de deux sortes, remèdes pour les hommes, remèdes pour les animaux[1] ». La piété active d'Açoka étendait ainsi de plusieurs manières son action en pays grec; il y dépêchait des missionnaires chargés de répandre la Bonne Parole; il y installait des consuls pour défendre les intérêts et la liberté des fidèles contre l'envie et la persécution : il y fondait des œuvres de charité, des hospices, des asiles, enseignait en dehors de l'Inde par son propre exemple le respect de la vie et la pitié pour tous les êtres. La chronique cinghalaise confirme par l'autorité d'une antique tradition le témoignage positif de l'épigraphie. Le Mahâva*m*so, le Dîpava*m*so et le Sutta-vibhaṅga de Buddhaghosa[2] rapportent en termes presque identiques la conversion des Yavanas sous le roi Devâna*m*piyotisso et Dha*m*mâsoko. « En ce temps-là le thero Moggaliputto... réfléchit à l'avenir. Il vit que le temps était venu d'établir la religion dans les pays voisins, et au mois kattiko il envoya le thero Majjhantiko au Kasmir et en Gandhâra... et le thero Mahârakkhito dans le monde Yavana... Le saint Mahârakkhito allant dans le domaine des Yavanas prêcha au milieu de la foule le sutta Kâlakârâma. Cent soixante-dix mille (ou : cent trente-sept mille) personnes se convertirent; dix mille entrèrent dans les ordres ».

Déjà le pays Yavana, qui venait à peine de connaître la religion nouvelle, lui donnait des apôtres. Parmi les missionnaires choisis par Moggaliputto se trouvait un homme du pays grec. « Il envoya le thero Yavana Dha*m*marakkhitto au pays d'Aparantaka (contrées à l'extrémité de l'Occident)... Le thero Yavana Dha*m*marakkhito étant allé au pays d'Aparantaka, prêcha au milieu du peuple le sutta Aggikhandopama; là il versa l'ambroisie de la loi à soixante-dix mille âmes. Un millier d'hommes, un nombre plus grand encore de femmes, nés de familles k*s*atriyas, entrèrent alors dans les ordres ».

1. *Ib.*, I, 73.
2. *Mahâv.* p. 71 et 74; *Dîpav.*, VIII, 7, 9; *Suttavibh.*, I, 317.

Après la mort d'Açoka commence la décadence de la dynastie Maurya. Sur les confins du royaume Syrien et de l'Inde s'élève un état indépendant qui couvre d'abord la Bactriane, s'étend dans la vallée de Caboul, envahit l'Inde, porte ses armes victorieuses jusqu'aux bouches de la Narmadâ vers le Sud, et vers l'Est jusqu'à la capitale des Mauryas, Pâṭaliputra (Patna). Tantôt morcelé, tantôt rassemblé par une main puissante, il reste pendant deux siècles soumis à des dynastes helléniques. Les princes gréco-bactriens et les princes indo-grecs continuent sans interruption à porter des noms purement grecs; ils gravent sur leurs monnaies des caractères grecs, des titres grecs, des divinités grecques; lors même qu'ils juxtaposent la langue grecque et la langue indigène, ils gardent avec orgueil la pureté de leur nom intacte : Lysias, Apollodotos, Nicias, Demetrios s'associent tant bien que mal au titre de maharaja. Zeus, Pallas, Poseidon, Apollon, Heraklès attestent sur les monnaies la fidélité de ces enfants perdus aux cultes de la patrie [1].

Pourtant certains indices trahissent plus que des concessions à la religion locale. Un des premiers et peut-être des plus puissants héritiers de Diodote, Agathoklès Dikaios (le Juste), qui frappe d'admirables monnaies à l'effigie d'Alexandre le Grand et de ses prédécesseurs immédiats, qui prend pour marque personnelle un Zeus debout, appuyé sur un sceptre et portant dans sa main une Hékaté, a laissé de plus une pièce étrange, qui tranche violemment par tous ses caractères avec le reste de son monnayage. Il en existe plusieurs exemplaires, à Londres, à Oxford, et dans la collection Çunningham. La pièce est en bronze; elle n'est pas carrée ou ronde comme *toutes* les autres monnaies de la série indo-grecque, mais triangulaire, avec un côté légèrement arrondi, et forme comme un quart de cercle mal tracé; au jugement de Sallet, dont la compétence est indiscutable, elle est taillée à

1. Cf. *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum*, a catalogue by Percy Gardner, London, 1886. — *Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien* von A. von Sallet, Berlin, 1879.

même au lingot. L'étrangeté de la forme concorde avec l'étrangeté de l'inscription et des images. Seule, elle porte une légende en caractères indo-ariens, tandis que les autres ne présentent que des légendes grecques, ou si elles y associent la langue indigène l'écrivent du moins en caractères indiens. Sur la face est gravé un stûpa bouddhique, formé par trois étages de pyramides aux angles adoucis; au sommet de l'édifice brille une étoile, sur le revers un arbre entouré d'une barrière en lattes croisées, conforme à la représentation traditionnelle du bodhi-druma, l'arbre au pied duquel le Bouddha vit la vérité suprême.

Au bas du stûpa, le nom : Akathukreyasa, génitif indien du nom d'Agathoklès à peine altéré par la transcription; sous l'arbre de bodhi se lisent ces lettres : *hidujasame*.

L'emploi du nom royal sans l'accompagnement d'un titre pompeux est contraire aux usages constants du monnayage indo-grec; Agathoklès lui-même s'intitule partout ailleurs : basileuôn, basileus et râja. Aussi von Sallet, par instinct de numismate et sans consulter la linguistique, traduisait hardiment *hidujasame* par « Roi des Indiens ». L'analyse est impuissante, il faut l'avouer, à reconnaître dans le mot les éléments d'une telle interprétation. M. Bendall, dans le catalogue de Percy Gardner, explique *hidujasame* comme un équivalent par à peu près du grec *dikaios* : « just to those born on the Indus », juste aux natifs de l'Indus; et il ajoute en remarque : *same* est le sanscrit *samaḥ* (nominatif). Sans discuter la probabilité du nominatif en *e*, nous nous contenterons d'observer l'étrangeté d'une syntaxe qui construit avec un nom au génitif une épithète au nominatif. Nous croyons qu'une autre division des lettres donne une explication plus correcte et plus acceptable. Nous séparons *hidujasa* et *me*, qui sont tous deux des génitifs comme *Akathukreyasa* et nous traduisons : « De moi, Agathoklès, Indien de naissance ». Les inscriptions des Achéménides d'une part, celles de Piyadasi de l'autre, nous ont familiarisés avec ce formulaire de chancellerie qui fait parler directement le souverain. Le génitif en épigraphie entraîne l'idée de donation. Nous proposons donc d'interpréter cette pièce comme une sorte de médaille commémorative. Agathoklès, soit

par conviction, soit par politique, aurait élevé un stûpa et aurait revendiqué à cette occasion la qualité d'Indien, qui pouvait le rendre populaire parmi ses sujets. Quelle que soit d'ailleurs la valeur de notre opinion, le caractère bouddhique de la pièce n'en est pas moins à l'abri de toute contestation.

Environ un demi-siècle après Agathoklès, le symbolisme bouddhique apparaît sur une monnaie du roi Ménandre. Ménandre Soter, *mâhâraja* (*sic*) *trâdata*, règne dans le Penjab et ne frappe que des monnaies bilingues. Pallas est sa divinité favorite ; il lui substitue parfois une tête de buffle ou bien d'éléphant, un lion, un trépied, une palme ; Athenè n'en demeure pas moins sans rivale. Mais une monnaie carrée en bronze porte un emblème que la Grèce ne saurait expliquer. La légende : *basileôs sôtêros Menandrou*, en lettres grecques, encadre une roue à huit rais ; le revers porte une massue avec la légende : *mâhârajasa trâdatasa Menadrasa*. La roue est un des emblèmes favoris du bouddhisme, car c'est le Bouddha qui a fait tourner la roue de la loi ; on la retrouve sur tous les monuments, à Barhut, à Sanchi, à Buddha Gayâ, etc. Le hasard du classement a rapproché de cette monnaie dans le catalogue de Percy Gardner une autre qui paraît en compléter les indications : Ménandre y néglige son titre constant de Sôtèr, en indien trâdata, pour l'épithète *dikaiou*, en indien *dhramikasa*. Le mot grec semble être ici la traduction plus littérale qu'exacte du mot indien ; dhramika, variante de dharmika indique chez les Bouddhistes un fidèle de la Bonne Loi, Sad-Dharma, un orthodoxe.

Le bouddhisme du roi Ménandre n'est pas d'ailleurs simplement conjectural ; il est attesté et célébré par la tradition bouddhique. Un ouvrage du canon pali, dont l'original s'est perdu chez les Bouddhistes du nord, a pour sujet : les questions de Ménandre, Milinda-panho. Le roi des Yavanas, Milinda, qui règne à Sagala (près Lahore) aime, en digne héritier des dialecticiens et des sophistes, à passer ses heures de loisir en controverses religieuses. Il triomphe tour à tour des docteurs les plus illustres, mais un jour le saint Nâgasena vient à la capitale, explique au roi la métaphysique du bouddhisme, dissipe ses doutes,

anéantit ses objections, et Milinda conquis se convertit de bonnne grâce [1]. La Grèce même avait appris par un écho affaibli la glorieuse sainteté du roi Ménandre. Plutarque reconte qu'après la mort de ce prince, les cités se disputèrent la possession de son cadavre, s'en partagèrent pieusement les reliques et les adorèrent [2].

Agathoklès et Ménandre affirment leur foi par des symboles; leur orthodoxie semble se refuser à transporter dans le bouddhisme le goût anthropomorphique des cultes grecs. C'est sur les monnaies des Indo-scythes, héritiers inattendus de la domination et de la culture grecques, qu'on voit pour la première fois figurer l'image du Bouddha. Si ce n'est point un artiste grec qui l'a gravée, c'est du moins l'art grec qui l'inspire. Sur une des monnaies de Kaniska, qui semble fondre dans un éclectisme insouciant tous les cultes, tous les dogmes et tous les dieux, est représenté un personnage debout, vu de face, nimbé, vêtu du chiton et de l'himation, la main droite en avant; la légende en caractères grecs écrite à sa droite porte : Boddo. La convention n'a pas encore fixé les traits et l'attitude de Çâkyamuni; la figure n'a pas de rapport avec le type classique. Une autre monnaie de Kaniska montre pourtant ce type. Le Buddha est assis, vu de face, les jambes croisées, une main posée sur les genoux, l'autre élevée en l'air; la légende incomplète porte : ..*go Boudo*.

Les rois grecs n'étaient pas les seuls à embrasser la nouvelle religion de l'Inde; les particuliers, établis dans des comptoirs disséminés sur la côte des bouches de l'Indus au delta du Gange, l'adoptaient et la servaient avec la même ferveur. Les admirables temples hypogées de Karli, de Kaṇheri, de Junnar, de Nâsik, à l'entour de Bombay, prouvent encore par leurs inscriptions la piété habile ou sincère des Grecs installés dans la région [3]. Un Grec, Irila, avait fait creuser à ses frais deux citernes pour l'usage

1. *Milinda-panho*, éd. Trenckner, Londres, 1880. — Le premier volume de la traduction par M. Rhys Davids vient de paraître : *Sacred Books of the East*, Oxford, 1890.

2. Reipubl. gerend. princip., 28.

3. V. Les textes dans mon travail : *Quid de Græcis*. etc,. p. 5-6.

des religieux à Junnar; un autre, Ciṭa, avait fait construire un réfectoire pour la communauté. A Nâsik, le Grec Idâgidata, fils de Dhammadeva, natif du pays du nord, habitant de Damtâmitî, fait creuser une crypte dans le mont *Tiramnhu* et fait élever à l'intérieur un reliquaire (caitya-gṛha); en outre il fait creuser trois citernes en l'honneur de son père et de sa mère ; en compagnie de son fils Dhammarakhito, il offre à la communauté une crypte, creusée en l'honneur de tous les Bouddhas. A Karli un Grec, Dheṇukâkaṭâ, Grec selon la loi, donne au temple un pilier avec un chapiteau orné de lions. Le même nom se retrouve à Kaṇheri associé au souvenir d'autres bienfaits.

Les prédications des missionnaires continuaient cependant à propager le bouddhisme en dehors de l'Inde. Sous le règne de Duṭṭhagâmaṇi, roi de Ceylan vers le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ, l'inauguration du Grand stûpa (Mahâthûpo) attira des bhikkhus de tous les pays; il en vint de Bénarès sous la conduite du thero Dhammaseno, de Çrâvasti sous la conduite du thero Piyadassi, et de Vaiçâli, et de Kauçâmbî et de Pâṭaliputra, et du Kasmir; et du pays des Pallavas (Pahlavas, Parthes) vint le grand sage Mahâdevo avec quatre cent soixante mille prêtres; et d'Alasando, la ville des Yonas (Grecs) le thero Yona (Grec) Mahâdhammarakkhito amena trente mille bhikkhus [1]. Alasando est, à n'en point douter, Alexandrie, soit Alexandrie du Caucase, soit même Alexandrie d'Égypte; l'astronomie indienne réserve exclusivement à cette dernière ville le titre de : ville des Yavanas, et le Milinda paṇho la cite parmi les grands ports de commerce [2].

Un récit curieux montre même la Grèce associée à l'Inde dans son œuvre de prosélytisme. L'historien arménien Zénob de Klag raconte [3] qu'au temps du roi Valarsace, deux Indiens nommés Gisané et Démètr vinrent lui demander asile ; ils avaient fui de-

1. *Mohâvamso*, p. 171.
2. *Quid de Græcis*, p. 31.
3. *Histoire de la province de Daron*, traduction dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1837, vol. I, p. 235 sqq. — ; et par Prudhomme dans *Journal Asiatique* 1864. — Cf. Emin, le *Paganisme arménien* (trad. franç.), Paris, 1864, p. 30 sqq.

vant la colère de leur souverain Tinaskeh. Valarsace leur assigna en jouissance le pays de Daron, où ils fondèrent la ville de Vishap. Bientôt après, ils se rendirent dans la ville voisine d'Achtichtat et y élevèrent des idoles adorées dans l'Inde. Leurs fils dressèrent sur le mont Karké deux idoles en cuivre, l'une de douze coudées de haut, l'autre de quinze. La colonie indienne se développa d'une manière extraordinaire, et resta fidèle à ses dieux; le christianisme conquérant dut, au témoignage de Zénob, leur livrer de rudes combats au IVe siècle pour triompher de leur résistance. Lassen a depuis longtemps reconnu sous Gisané une transcription vulgaire de *Krsṇa* (en prâcrit, kaṇho, kasiṇo)[1], mais égaré par un préjugé injustifié, il voulait contre l'évidence ramener Démètr à un mot sanscrit. Le rapprochement d'un nom grec et d'un nom indien dans une œuvre de propagande à cette époque est conforme à la vraisemblance et donne même de l'autorité au récit de Zénob.

La paix romaine, en développant le commerce et en facilitant les voyages, rapprocha encore l'Inde et ses dogmes de l'Occident. Peu de temps avant la naissance du Christ, Athènes vit le spectacle étrange d'un *sarmane* qui, rassasié des joies de l'existence, monta nu et frotté de parfums sur un bûcher comme jadis Kalanos devant l'armée d'Alexandre. On déposa ses cendres sous un monument qui resta longtemps fameux; le peuple, au temps de Plutarque, l'appelait encore communément : la tombe de l'Indien. Il portait une inscription que Strabon et Plutarque lurent et copièrent tous deux : Ζαρμανοχηγας Ινδος απο Βαργοσης κατα τα πατρια Ινδων εθη εαυτον απαθανισας κειται; Zarmanochêgas, Indien de Bargosê, ayant mis fin à sa vie selon les usages de sa patrie, gît ici. Lassen, qui suit Wilson, explique le mot zarmanochêgas par çramaṇâcârya, qui s'y ramène difficilement[2]. Peut-être la seconde partie du mot doit-elle s'expliquer comme çâkyo, et le nom doit-

1. Cf. La rivière appelée par les Occidentaux Kisnâ, Kistnâ, sanscrit *Krsna*.

2. *Acârya* devient en pali *âcâriyo*. — Lassen, *Ind. Alt.*, III, 60. — M. Ed. Hardy propose comme explication (*Der Buddhismus*, Munster 1890) : *çramana useça*. Mais *useça* n'est pas connu dans l'onomastique des personnes, et la combinaison des deux mots serait pour le moins surprenante.

il se traduire : moine de Çâkya, moine bouddhique. Zarmanochêgas faisait partie d'une ambassade plus ou moins authentique adressée à Auguste par un prince indien. C'est aussi par des ambassadeurs indiens envoyés à un Antonin que Bardesane reçut des informations nouvelles sur les Bouddhistes au cours du IIe siècle[1].

Les grands commissionnaires d'Alexandrie durent aussi recevoir plus d'une fois la visite de prêtres aventureux, poussés hors de leur patrie par la curiosité et par le goût de l'apostolat. Dion Chrysostome signale la présence, dans Alexandrie, de Bactriens, de Scythes, de Perses, et même d'Indiens[2]. Vers la fin du Ve siècle, lorsque le commerce d'Alexandrie avec l'Inde était depuis longtemps entré en décadence, un Romain qui avait été consul de Rome (en 470) et qui s'était établi ensuite à Alexandrie, Severus offrait l'hospitalité dans sa riche maison à des brahmanes qu'il traitait avec honneur et qui vivaient chez lui selon leurs propres règles. Ils ne manquaient de rien pour pratiquer leurs observances, mais ils évitaient avec soin tout ce qui allait à l'encontre[3]. Si on songe aux lois sévères qui interdisent au brahmane orthodoxe de quitter le territoire indien sous peine de déchéance, il n'est pas permis de douter que les hôtes de Severus étaient des bouddhistes.

Ainsi s'explique, par une lente infiltration à travers le monde occidental, la soudaine puissance du courant bouddhique qui se manifeste aux premiers siècles du christianisme. Les ressemblances frappantes du christianisme et du bouddhisme ont été signalées de longue date[4]; l'analogie des situations et des sentiments ne suffit pas à les expliquer toutes; il en est qui exigent l'hypothèse d'un emprunt direct. L'hérésie des Manichéens est

1. Peut-être avait-il pu aussi utiliser son séjour au fort d'Ani, en Arménie, non loin de la province où s'était établie une colonie indienne (Cf. Emin, *op. laud.*, p. 55).

2. *Ad Alexandrinos*, XXXII, 672 p.

3. Damaskios, *Vita Isidori ap. Photi. Bibliot.* p. 246 a éd. Bekker.

4. Cf. Edmund Hardy, *op. sup. laud.*, qui discute les rapports et donne une bibliographie.

toute imprégnée de bouddhisme; elle tient par ses racines à un sol bouddhique. Le maître de Manès, Terebinthus, prend le surnom de Budda et se prétend né d'une vierge; le maître de Terebinthus est Scythianus, dont le nom semble une traduction grecque de l'indien Çâkya (Çaka = Scytha); un des disciples de Manès s'appelle également Budda; enfin la formule d'abjuration imposée aux Manichéens par le christianisme maudit et déteste Zaradès, Bodda et Scythianos. La légende du Bouddha finit même par prendre place entre les vies des saints (Barlaam et Josaphat). La propagande du bouddhisme s'exerçait à l'étranger à la fois par les œuvres pies qui inspiraient le respect et la sympathie, par les prédications des missionnaires qui ne reculaient pas devant les voyages les plus dangereux, enfin par l'action des sujets helléniques établis dans l'Inde et qui retournaient après leur conversion dans leur pays natal.

Mais comment s'expliquer le silence ou l'ignorance de la littérature, si le bouddhisme a réellement pénétré les populations helléniques? L'esprit général de la période gréco-romaine est seul responsable de cette étrangeté. Encombrés par les connaissances que les siècles antérieurs avaient accumulées, accablés par les productions de leurs devanciers, les littérateurs s'occupent plutôt de compiler que de découvrir, de copier que d'observer. Les savants compagnons d'Alexandre dans l'Inde avaient recueilli une énorme provision de notes sur le pays, le peuple, les mœurs, la faune et la flore qui défraya tout le reste de l'antiquité. La connaissance de l'Inde s'arrêta presque aussitôt après sa découverte; six siècles de relations constantes n'ajoutent aux données d'Aristobule, de Néarque, de Ptolémée et de Mégasthène que des noms et des détails secondaires. Si l'expédition d'Alexandre avait trouvé dans l'Inde le bouddhisme florissant, les générations suivantes auraient peut-être ouvert les yeux sur son développement; ignoré dès le principe, il resta pour ainsi dire éternellement étranger à la littérature. En outre la propagande bouddhique s'adressait sans doute aux basses classes de l'hellénisme, tournées par leur génie et leurs goûts vers l'Orient et travaillées par des aspirations messianiques que le christia-

nisme seul put satisfaire. Isolées par les transformations profondes de la société hellénique, dédaignées et mises à l'écart, elles ne trouvaient pas parmi les lettrés d'interprète ou d'observateur sympathique. Le bouddhisme, si peu propice à la littérature dans l'Inde, n'était pas capable de provoquer à l'étranger une rénovation littéraire; les missionnaires et les catéchumènes auraient été fort embarrassés, par la faute de leur génie ou de leur éducation, de donner une expression littéraire à leurs croyances et à leurs légendes. D'autre part les principes métaphysiques du bouddhisme n'étaient pas de nature à entraver son prosélytisme; les masses qui donnent aux religions leur force et leur plus solide point d'appui ne s'intéressent guère aux problèmes de haute philosophie; les Tartares et les Kalmouks en adoptant le bouddhisme n'en ont point scrupuleusement critiqué les principes fondamentaux. Le bouddhisme apportait à l'occident comme à l'orient la légende attendrissante de son fondateur, ses récits d'édification simples et touchants, et ses maximes d'amour et de charité universelles. C'était assez pour conquérir aussi des âmes helléniques. Si pourtant il n'arriva point à triompher, s'il disparut de la scène sans y laisser presque aucun souvenir, la politique et la géographie seules sont responsables de son insuccès. La frontière de terre lui était fermée à l'occident par l'empire des Parthes, si souvent troublé par les guerres et les dissensions, hostile à l'Inde et à ses croyances. La route de mer était longue et périlleuse; les vaisseaux ne faisaient entre l'Égypte et l'Inde qu'un voyage par an. Au moment où la découverte d'Hippalos ouvrit entre les deux pays des relations plus faciles, il était trop tard pour le bouddhisme; le christianisme avait commencé son œuvre d'apostolat.

SYLVAIN LÉVI.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE DE LA RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1889-OCTOBRE 1890

L'année dernière, à pareille époque, nous nous sommes plaint que les grandes découvertes archéologiques aient été rares en 1889; nous pouvons, au début de cette chronique, nous plaindre avec autant de raison; cependant la religion grecque, qui seule nous occupe à cette place, n'a pas trop souffert dans la détresse générale de l'archéologie. Les plus importantes comme les plus intéressantes des fouilles menées à bonne fin en 1890 nous touchent particulièrement, s'il est vrai que le culte des morts est essentiellement uni à l'ensemble du culte hellénique, et que, pour pénétrer profondément dans la connaissance de la dévotion funéraire comme des idées qui, aux différentes époques de la civilisation grecque, ont inspiré cette dévotion, il faut avec un soin minutieux explorer le plus grand nombre possible de tombeaux, et de préférence les plus anciens.

Succès, comme noblesse, oblige; M. P. Cavvadias, le jeune Éphore général des antiquités grecques, ne s'est pas endormi sur les lauriers qu'il a cueillis par brassées à l'Acropole ; sous ses ordres, les jeunes et intelligents archéologues grecs qu'il a su s'attacher, dont il n'avait pas à stimuler le zèle, à qui seulement il a donné quelque chose de son heureuse activité, se sont mis à fouiller avec méthode les nombreux tombeaux dont l'emplacement est signalé par de véritables *tumuli* sur toute la surface du sol hellénique; le résultat a justifié l'entreprise.

M. B. Staïs, à qui l'Attique est échue en partage a, jusqu'à présent, exploré quatre *tumuli*. Le premier est celui de *Velanideza*, dans le dème de Φηγοῦς, lieu célèbre par la découverte de la stèle funéraire d'Aristion; M. Staïs a rendu compte de ses recherches

dans le Δελτίον, et il a donné le plan des antiquités qu'il a mises au jour. Le tertre s'élevait, au moment des fouilles, en son point culminant, à 3^{m},60 ; mais il est certain que la barbarie du temps et des chercheurs de trésors en a fort diminué la hauteur primitive. A la base se trouvait une enceinte formée de plaques de tuf alternant avec des briques de terre cuite, et pour ainsi dire dentelée. Dans cette enceinte, qui n'est pas entièrement conservée, se trouvent de ci, de là, des débris de murs en brique dont la hauteur varie entre 2 mètres et 2^{m},60. Entre ces diverses constructions se sont retrouvés dix-neuf tombeaux et trois sarcophages de date plus récente ; trois autres sarcophages étaient disposés à l'extérieur, et, de plus, on a retrouvé quatre urnes, deux à l'extérieur, deux à l'intérieur, à qui leur position au-dessus du sol primitif assigne clairement une date récente. Sarcophages et urnes ont été pillés ; d'autres semblables ont disparu, laissant des vestiges de leur existence. Quant aux dix-neuf tombeaux intérieurs, ils sont grecs, et quelques-uns sont même très anciens ; mais il est difficile de dire *a priori* si le *tumulus* date du moment même de leur construction. M. Staïs croit que c'était là le cimetière particulier d'une tribu ou d'une phratrie qui, longtemps, y enterra ses morts. La disposition des sépultures dans l'enceinte l'amène à penser que tout d'abord furent creusées dans l'enceinte deux tombes contiguës qui en occupent à peu près le centre, qu'autour d'elles vinrent peu à peu s'en grouper d'autres, d'abord en cercle, puis irrégulièrement, et qu'alors enfin fut amoncelée la terre du *tumulus* et construit le mur destiné à la soutenir. Il va sans dire que les deux tombes les plus anciennes sont aussi les plus intéressantes. Profondes de 1^{m},70, les fosses sont séparées en deux, dans le sens de la longueur, par une cloison, et au fond de chaque compartiment se trouvaient des charbons, preuve indiscutable que les corps ont été incinérés dans la fosse elle-même. Les deux tombeaux étaient abrités par une sorte de toit élevé au-dessus du sol qui leur donnait, de l'extérieur, l'aspect d'une construction unique, et c'est la preuve qu'à l'origine le *tumulus* n'existait pas. On a recueilli dans l'une des fosses seulement une petite œnochoé noire, très commune. Une troisième tombe, à peu près centrale,

creusée dans l'argile, grande et profonde (3^m,30), était sans doute celle d'un personnage important; elle n'avait pas été violée. On a retrouvé les os du squelette rangés bien en ordre dans un cercueil de bois; elle est certainement antérieure au *tumulus*, tandis que toutes les autres, disposées en cercle au bord du tertre, ont pu être creusées alors que le tertre existait déjà. Dans les trois sépultures, et deux autres à peu près semblables, les corps étaient disposés sans orientation régulière; l'une d'elles contenait cinq petits lécythes, deux près de chaque main du squelette, un près du crâne; les autres, ou ne contenaient rien, ou contenaient un seul petit vase sans valeur. Le témoignage de ces poteries, joint à la découverte de deux fragments d'inscriptions archaïques, montre que ces premières tombes sont antérieures aux guerres médiques. Quant aux autres tombeaux, si l'on en juge par leur structure et les objets qu'ils renfermaient, il faut les diviser en deux groupes dont le premier en comprend onze. Les fosses sont moins profondes; les morts y reposaient sans cercueil. On y a toujours recueilli plusieurs vases de différentes espèces : dans l'une, huit, dans une autre, quatre, dans une autre, trois; ce sont pour la plupart des lécythes à figures noires, quelques-uns des lécythes blancs; en somme, la date peut varier entre les diverses périodes du ve et du IVe siècle. Restent enfin les sarcophages de tuf et les urnes funéraires, qui nous font descendre jusqu'à l'époque romaine. Ainsi le *tumulus* de Velanideza est un véritable tombeau réservé, une sorte de concession à perpétuité, qui reçut, pendant une durée de cinq ou six siècles, un nombre toujours croissant, mais assez restreint d'ailleurs, de corps privilégiés. On peut, en l'étudiant de près, suivre les développements et les transformations successives des coutumes funéraires, depuis l'incinération jusqu'à l'ensevelissement dans les sarcophages. (Voyez Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, janvier, p. 16 et s.)

M. Staïs a aussi publié son rapport officiel sur les fouilles du *tumulus* de *Vourva* (Δελτίον, juillet 1890, p. 105 et s.) Malgré les efforts des chercheurs d'antiquités, les tombeaux que recouvrait le tertre n'ont pas été violés, et l'exploration a révélé plus d'un détail inédit d'un rare intérêt. Il y a exactement sept tombeaux

sous la terre ; mais trois d'entre eux sont postérieurs au *tumulus*. Ceux-ci sont peu profonds ; ils sont divisés en deux compartiments, et les corps y ont été brûlés ; dans la terre environnante, mais non dans les fosses, on a recueilli des fragments de vases ; il est assez difficile de préciser l'âge de ces sépultures. Quant aux tombes archaïques, antérieures au *tumulus*, la plus curieuse, profonde de 1^{m},70 est recouverte d'une construction de briques crues, en forme d'auge, élevée de 1^{m},56 au-dessus du sol. Le mort fut déposé dans la fosse et brûlé sur un grand bûcher, comme le prouve une grande quantité de charbons, avant la construction de cette auge qui fut hermétiquement fermée. Elle est elle-même divisée en trois compartiments dans le sens de la largeur, mais les cloisons semblent n'avoir été destinées qu'à consolider les murs. Le couvercle est formé de couches d'argile superposées sur lesquelles étaient placées treize pierres assez grandes. Cet appareil si soigné, qui a quelque rapport avec celui que nous avons signalé au-dessus d'un des tombeaux de Velanideza, montre bien qu'ici encore le *tumulus* est postérieur aux tombeaux. La fosse ne renfermait rien ; mais, à quelque distance, se trouve une sorte de double couloir allongé dont les murs élevés d'un demi-mètre environ sont formés de briques. Entre ces murs on a recueilli des fragments de vases avec de la cendre, de menus charbons, et de petits os que l'on reconnaît être des os d'oiseaux. M. Staïs voit dans ces débris les restes d'un de ces banquets funéraires dont parlent les auteurs, et que représentent un certain nombre de vases peints et de stèles sculptées. Restent deux tombeaux en pierre, construits au-dessus de la surface naturelle du sol ; l'un est rectangulaire, l'autre rond ; il n'y avait dans l'un et l'autre que quelques charbons. M. Staïs croit que ces tombeaux sont aussi antérieurs au *tumulus*. Enfin, sous la terre, s'est retrouvée la plinthe d'une statue féminine, posée sur un socle à trois degrés ; les pieds sont encore adhérents à la plinthe qui porte cette inscription archaïque :

. . . . . .

ε φίλης παιδὸς
κατέθεκεν, καλὸν ἰδεῖν
αὐτάρ. Φαίδιμος εἰργάσατο.

Il est difficile de dire lequel des tombeaux ornait l'œuvre de Phaidimos ; elle est du moins un argument décisif pour prouver que le tertre est postérieur à quelques-unes des sépultures qu'il recouvrait.

Le *tumulus* de *Petreza,* à une demi-heure du précédent, au bord de la route carrossable d'Athènes à Marathon, semble aussi avoir beaucoup d'intérêt, et M. Staïs ne tardera pas, nous l'espérons, à nous en donner la description et le plan. Nous savons seulement, jusqu'à plus ample informé, « qu'à la périphérie du tertre ont été déterrées quelques tombes creusées certainemen , comme à Velanideza, après l'élévation du *tumulus*. Tout proche du centre, se trouve un seul tombeau, celui-là même pour lequel le tertre a été élevé ; on y a recueilli un petit vase à figures noires dont une partie a été endommagée par l'humidité, et portant cette inscription archaïque : Μνεσικλειδες : εδοκεν : Φοκι : Κεαλτες εγραφσεν. A l'aide de cette inscription nous connaissons la date du *tumulus,* qui a certainement été élevé avant les guerres médiques. (Δελτίον, 1889, novembre, p. 225, 2 ; 1890, février, p. 29, 1 ; et mars, p. 49, 1.)

L'exploration d'un *tumulus* voisin d'Amarousion n'a pas encore donné de résultats (Δελτίον, 1890, p. 29 et 100), mais avant de l'entreprendre, M. Staïs avait repris avec plus de courage et plus de bonheur les fouilles que Schliemann avait commencées, puis abandonnées, au *tumulus* si souvent mentionné de Marathon. Il semble bien, cette fois, que la preuve soit faite : là furent ensevelis les héros de la plus fameuse des batailles. Les journaux, il y a quelques mois, nous ont apporté la nouvelle retentissante que les os des guerriers de Marathon ont traversé les siècles dans leur sépulture inviolée. Un heureux explorateur a trouvé ces nobles restes, plus authentiques que ceux d'Agamemnon, et cette découverte qui émeut les plus chers souvenirs, instruit aussi l'historien de la religion, car elle apprend, par un exemple typique, quels devoirs pieux étaient rendus aux héros, comment, dans ces circonstances uniques, au respect, à la reconnaissance du patriotisme s'unissait la religion. On nous saura gré de traduire en partie la note officielle publiée par le Δελτίον (avril 1890).

«... On a entrepris l'exploration du grand *tumulus* connu sous le nom de σορός, parce que les fouilles de M. Schliemann en 1884 — M. Schliemann avait conclu que ce n'était pas là le tombeau des combattants de Marathon, que le tertre ne cachait pas une tombe, mais un simple cénotaphe, d'âge extrêmement archaïque — parce que ces fouilles ne semblaient plus suffisantes, après les brillantes découvertes de l'Éphorie générale à Velanideza, Vourva et Petreza. Si le *tumulus* n'était pas celui des guerriers de Marathon, il devait être du moins analogue à ceux de Velanideza, Vourva et Petreza, c'est-à-dire qu'il n'était pas un cénotaphe, mais qu'il cachait une ou plusieurs sépultures.

« Pour ces raisons, l'Éphorie générale a fait fouiller le *tumulus* par M. l'éphore B. Staïs. Les travaux ont commencé par une tranchée qui devait ouvrir de part en part le *tumulus* ; ils ont continué jusqu'à la fin d'avril et pendant une partie du mois de mai, sans résultat.

« Vers la fin du mois de mai, on a trouvé, au rapport de M. Staïs, à une profondeur de 12 mètres à partir du sommet du tertre, une urne contenant des os et de la poussière de mort. La fouille continuant, on est arrivé à une couche assez étendue de cendre, de charbons, d'ossements calcinés et réduits le plus souvent en poussière, de vases, lécythes à figures noires, dispersés çà et là. A la vue de tous ces débris de corps brûlés, M. Staïs a informé l'Éphorie générale que le tombeau était indiscutablement celui des guerriers de Marathon. Mais, comme les vases seuls pouvaient être recueillis sur cette couche, et que tout le reste, rendu compact, devait être détruit par les fouilles, M. Staïs interrompit les recherches pour les reprendre en présence de témoins, et surtout en présence d'un savant qui pût déterminer scientifiquement la nature de chacun des éléments constituants de la couche. On désigna à cet effet M. Mitsopoulos, professeur de géologie à l'Université. Devant lui, devant M. Cavvadias, Éphore général, M. Staïs, directeur des fouilles, MM. Lolling et Caverau, on a continué et terminé le 2 juin l'exploration de la couche mise à jour. »

Cette commission a publié le rapport suivant :

« Les soussignés, ayant assisté à la fouille et à l'exploration du

sol mis à découvert du *tumulus* de Marathon, affirment ce qui suit :

« Le sol mis à jour par la grande tranchée ouverte dans le *tumulus*, long de 26 mètres, large de 6, était formé de fragments de schiste brillant pourris par l'humidité, dont l'éclat était conservé, et de sable marin. Sur ce dépôt se trouvait immédiatement une couche, variant de 2 à 6 centimètres d'épaisseur, composée de cendres, d'ossements humains, les extrémités du corps pourris et réduits pour la plupart en poussière par le feu et l'humidité, de charbons, tombés ordinairement en poussière, et de vases, surtout des lécythes à figures noires disséminés çà et là à la surface. Il faut noter que la cendre et les charbons, les os et les vases étaient en plus grande quantité vers le centre du tombeau, et en plus petite vers la périphérie.

A Marathon, le 2 juin 1890.

P. Cavvadias.
B. Stais,
A. G. Lolling,
K. Mitsopoulos,
G. Caverau.

« Ainsi il est impossible de douter que ce tombeau ne soit celui des morts de Marathon, c'est-à-dire de ces cent quatre-vingt-douze braves Athéniens qui tombèrent en combattant contre les Perses, pour la patrie. Leurs corps ont été réunis et ensevelis par leurs concitoyens et leurs compagnons d'armes. Après les avoir brûlés, on déposa des vases sur leurs cendres, et on amoncela, par dessus, de la terre ; un grand tertre s'éleva, monument grandiose de leur vaillance. »

On le voit, M. Staïs mérite de grands éloges pour cette brillante campagne ; il en méritera plus encore s'il s'acquitte avec la même persévérance et le même succès de la tâche qui lui incombe encore, s'il continue à explorer systématiquement les *tumuli* encore vierges de l'Attique, et si, ces *travaux pratiques* terminés,

il nous donne le livre attendu, où toutes ses observations seront relatées, les faits et les détails groupés, mis en ordre et comparés, exprimées enfin les idées générales dont s'enrichira la science, et qui ne peuvent manquer de jaillir à la lumière de tant de précieuses découvertes.

Alors, M. Cavvadias, dont nous avons signalé l'initiative, pourra, pour la seconde fois, se féliciter à juste titre de l'œuvre accomplie, et nous souhaitons que le Δελτίον publie bientôt une note semblable à celle qui annonçait officiellement la fin des travaux mémorables de l'Acropole. « On peut maintenant déclarer que les fouilles de l'Acropole sont terminées. Par ces travaux, auxquels, pendant quatre années entières, avec confiance, sans me laisser arrêter par aucun obstacle d'aucune sorte, j'ai consacré toutes mes forces, l'Acropole, je pense, a repris l'aspect que depuis longtemps rêvaient les amis de l'antiquité; du sol fouillé jusqu'au roc sont sorties en foule des œuvres si belles, si originales, que le Musée de l'Acropole est devenu vraiment unique au monde, et frappe d'étonnement ses visiteurs. L'Hellas livre au monde civilisé l'Acropole pure de toutes les souillures de la barbarie, grandiose témoignage du génie grec, trésor singulier de chefs-d'œuvre antiques, qui appelle tous les peuples civilisés, sans distinction, à lutter noblement de zèle et de travaux pour le progrès de la science archéologique. » (Δελτίον, 1890, p. 3.)

Cet appel aux savants était d'ailleurs bien superflu; les découvertes précieuses de l'Acropole sont depuis le premier jour exposées, commentées, discutées à l'envi, et le seront longtemps encore; l'histoire des religions trouve bien sa part, comme de juste, dans ces richesses. Nous avons dit, en 1889, que M. Dœrpfeld était d'avis qu'à l'emplacement où l'on situait d'ordinaire un temple, ou du moins une enceinte d'Athéna Ergané s'élevait la Chalcothèque; il a développé son opinion dans un lumineux mémoire (*Mitth. d. kais. Instit. in Athen*, 1889, p. 304); et il semble même prouvé maintenant — Robert, dans l'*Hermès*, avait le premier émis cette idée, — qu'il n'a jamais existé sur l'Acropole de sanctuaire ni d'enceinte consacrée à Athéna Ergané; les mots *Ergané*, *Ergoponos*, ne sont que des épithètes parfois appli-

quées à Athéna Polias. Voilà donc un culte qu'il faut exclure de la liste des cultes célébrés à l'Acropole.

On n'a pas oublié que, par compensation, les fouilles avaient révélé l'existence d'un culte d'Héraklès dont les monuments n'avaient pas encore fait mention. Les frontons archaïques en pierre calcaire, dont nous avons parlé en détail l'année dernière, ont donné lieu à de nouvelles études et à des restitutions aussi ingénieuses que savantes dues à M. Brükner. Les fragments qu'il a rapprochés et complétés dans les *Mittheilungen* de l'Institut archéologique (*Athen. Abtheil.*, 1890, p. 84, tab. II) constituent un bas-relief triangulaire où est représenté, à gauche du spectateur, Héraklès luttant avec Triton. Le dieu marin a un corps en forme de serpent à queue fourchue, auquel s'adapte un torse d'homme; Héraklès, le genoux droit en terre, le pied gauche posé à plat sur le sol, accroupi et allongé sous la ligne rampante du fronton, a saisi le monstre par le cou et cherche à l'étouffer. L'angle droit du fronton est occupé par les replis tortueux d'un double corps de serpent auquel s'attache un torse d'homme tenant sur la main un oiseau. M. Brükner n'a pas eu de peine à établir que cet être bizarre est Cécrops portant un aigle. On voit que le fronton de Triton n'est pas moins instructif pour l'histoire des croyances attiques et des types figurés des dieux que pour l'histoire de la sculpture, et qu'il nous offre au plus haut point l'intérêt que nous avions, l'année dernière, reconnu au fronton symétrique, le fronton de Typhon.

Enfin, M. Lechat a rendu un grand service à tous ceux qui n'ont pas eu la bonne fortune de visiter l'Acropole depuis cinq ans. Il a, dans un important mémoire, avec une méthode heureusement précise, étudié les statues féminines de type archaïque qui sont désormais célèbres. Vêtements, coiffures, chaussures, attributs, types, technique, M. Lechat a tout analysé sans négliger aucun détail, et l'étude approfondie de chacune des statues, la comparaison minutieuse de leurs rapports et de leurs différences lui a permis de poser avec une netteté et une franchise toutes nouvelles cette grave question qui, pour l'histoire générale de la dévotion hellénique, est d'un intérêt capital : Que repré-

sentent les statues féminines archaïques de l'Acropole? Athéna Polias, la déesse elle-même, qui se complaisait à la vue de sa propre image? Ses prêtresses, ses servantes en adoration, dont elle voyait avec joie la cour de jour en jour plus nombreuse et plus brillante se grouper autour de son temple? De simples statues, des œuvres d'art, dont la piété de ses fidèles voulait embellir son séjour? M. Lechat fait valoir et combat tour à tour les arguments en faveur de chaque hypothèse, et propose enfin la conclusion que nous citons volontiers, car elle s'accorde heureusement — avec trop de prudence selon nous — avec des idées que nous avons soutenues et que nous soutiendrons encore : « Les seules statues du Musée de l'Acropole desquelles on puisse fixer le nom, sont celles qui portent des attributs caractéristiques : elles sont peu nombreuses. Pour les autres, il règne une grande incertitude. Chaque tentative d'interprétation se heurte à des critiques qui, sans être toujours décisives, sont, du moins, très embarrassantes. Quelques figures pourraient, à la rigueur, passer pour des images de prêtresses ou de desservantes du temple; mais cela n'est pas tout à fait hors de doute. Quelques autres pourraient être des effigies de femmes athéniennes, désireuses de marquer leur dévotion à Athéna; cela n'est que probable, mais nullement sûr. D'autres, enfin, ne répondraient pas à une désignation particulière; elles seraient d'anonymes répliques d'un type devenu courant, mis à la mode; on les aurait consacrées, en tant qu'œuvres d'art, et non comme portraits d'une mortelle, ni comme simulacres de la divinité; mais cette manière de voir est-elle légitime? — Faute de preuves rigoureuses, aucune théorie ne réussit à s'établir solidement. Il faut donc, pour le moment, se résigner à l'incertitude; ou bien, si l'on s'attache exclusivement à une hypothèse, on doit avoir la loyauté de reconnaître que les raisons de sentiment et d'impression — sujettes à changer — ne sont pas étrangères à ce choix, et, par suite, que les autres hypothèses ont aussi leur valeur. » (*Bull. de Corresp. Hellén.*, 1890, p. 86-87).

Avant de quitter le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, nous tenons à signaler les travaux que nos jeunes camarades ont

publiés cette année sur leurs fouilles récentes. M. Fougères l'heureux explorateur de Mantinée a rendu compte de ses recherches; nous notons qu'il a retrouvé et identifié le temple de Zeus, Soter, l'Héraion, et l'ἡρῶον que Pausanias a mentionné sous le nom de Podareion. (*B.C.H.*, 1890, p. 252 et s.), et découvert une intéressante statue de Télesphoros (*B.C.H.* 1890, p. 595). M. V. Bérard, de son côté, profitant de sa collaboration avec M. Fougères, a reconnu, sur la route de Tégée vers Argos, le temple de Déméter ἐν Κορυθεῦσι, et l'*hiéron* de Dionysos Mystès. Dans le premier sanctuaire il a trouvé une importante statue, malheureusement brisée aux genoux, qu'il publie. C'est une statue de femme assise, en tuf. L'aspect en est tout à fait égyptien; les bras collés contre les flancs, les mains posées sur les genoux, les cheveux tombant à droite et à gauche en forme de *klaft*, et serrés par un bandeau au sommet de la tête, l'attitude générale, le détail du vêtement et de la coiffure, tout concourt à fortifier l'opinion de M. Bérard, « que l'œuvre n'est pas un produit de l'art arcadien indigène, mais une œuvre de l'ancienne école d'Argos, importée en Arcadie. Hérodote parle d'une tradition suivant laquelle le culte de Déméter aurait été apporté d'Égypte en Argolide et d'Argolide en Arcadie ». Il est tout au moins curieux de retrouver dans ce pays une image de Déméter, — car c'est bien cette déesse qu'a voulu représenter le sculpteur — de type et de style égyptien.

Les plus jeunes de nos camarades suivent d'ailleurs l'heureux exemple de leurs devanciers immédiats. M. Jamot a commencé à rendre compte de ses fouilles à l'*hiéron des Muses*, à Thespies, et nous promet toute une série d'articles (*B.C.H.*, 1890, p. 546); le Δελτίον nous apprend d'ailleurs que les travaux terminés à l'*hiéron* sont transportés à la ville même de Thespies (1890, juillet, p. 111); rien n'a encore transpiré de ces recherches, mais nous avons peine à croire que l'histoire de la religion grecque ne s'y soit pas enrichie de quelques documents d'importance. M. Legrand a choisi pour théâtre de ses fouilles la ville de Trœzène; nous avons lu dans le Δελτίον qu'entre autres monuments a été retrouvée une statue d'Hermès Criophore. (Δελτίον, 1890, p. 71, 81, 87.)

L'Institut américain a fait des fouilles à Platées, l'Institut an-

glais à Mégalopolis; mais le Δελτίον qui nous porte ces nouvelles, toujours avec un trop grand retard, ne nous donne aucun détail sur les résultats de ces explorations; nous devons attendre l'année prochaine pour en parler en connaissance de cause. Nous ne pouvons, non plus, que signaler très vaguement, et pour montrer combien est grande l'activité de tous les archéologues en Grèce, les recherches de la Société archéologique à Athènes, auprès de la Tour des Vents (Δελτίον, 1890, p. 81, 100), à Lacédémone, sur l'emplacement du temple d'Apollon Amycléen (*ibid.*, p, 81, 101), à Rhamnus (*ibid.*, p. 101) et à l'*hiéron* d'Amphiaraos à Oropos (*ibid.*, p. 101). Mais nous sommes heureusement mieux renseignés sur les fouilles de M. l'éphore Tsountas à *Vaphio*, près d'Amyclées, dans un tombeau à coupole depuis longtemps signalé par les voyageurs. Elles compteront parmi les plus instructives de ces dernières années, et l'article par lequel M. Tsountas les a fait connaître dans l''Εφημερὶς ἀρχαιολογική (1889, p. 198) mérite l'attention que lui ont accordée aussitôt les archéologues (S. Reinach, *Chronique d'Orient*, ds. *Rev. archéol.* 1890, p. 272, et note 3; E. A. G(ardner), *Archaeology in Greece*, 1889-90, ds. *Journal of Hellen. Studies*, XI, p. 213). « La coupole a de 10^{m},15 à 10^{m},35, de diamètre ; comme les murs du couloir d'entrée, elle est construite en petites plaques, qui se sont conservées jusqu'à une hauteur de 3 mètres environ. Le sol, qui est formé par le roc naturel, était presque partout recouvert de terre noire et de fragments de bois carbonisé qui attestent la présence de foyers; c'est dans cette couche qu'on a recueilli les offrandes funéraires qui étaient dispersées un peu partout, sauf dans le tiers du tombeau voisin de l'entrée. Ces objets sont très importants pour l'archéologie : il y a notamment quatorze pierres gravées du type insulaire; deux bagues en or, dont l'une porte une représentation figurée, un homme devant un arbre, tendant les deux mains comme dans l'acte de l'adoration, avec une femme auprès de lui; deux petits poissons découpés dans une mince lame d'or ; des clous en argent et en bronze ; etc., etc... On a découvert très peu d'ossements ; la plupart avaient subi l'action du feu, mais M. Tsountas déclare ignorer s'ils appartenaient à des hommes ou

à des animaux. Dans la moitié septentrionale de la *tholos*, on a déblayé une fosse quadrangulaire creusée dans le roc, longue de $2^{m},25$, large de $1^{m},10$, et profonde de 1 mètre. On n'y a recueilli ni ossements ni charbon, ce qui fait supposer à M. Tsountas que c'était une tombe à inhumation, où les ossements se sont complètement réduits en poussière. A une des extrémités de cette fosse, on a trouvé une épée qui était fixée à sa poignée par trois clous en or; cinq poignards et couteaux de différentes grandeurs : deux pointes de lance; un disque en bronze; quatre disques épais en plomb; deux vases en albâtre; quatre vases en terre cuite; un petit vase en argent; un autre de même forme en bronze. Vers le milieu du tombeau, on a recueilli quatre-vingts grains de collier en améthyste, deux pierres gravées et un poignard de bronze recouvert de feuilles d'or. Tout auprès d'eux étaient deux vases en or ornés de représentation en relief extrêmement curieuses (des hommes chassant des taureaux), deux vases en argent sans décoration, une phiale d'argent dont le rebord et le manche sont dorés, treize pierres gravées, trois bagues, dont l'une est sans décoration, la seconde en bronze avec des gravures que M. Tsountas ne décrit pas, la troisième *en fer*. Enfin, à l'autre extrémité du tombeau, on a trouvé un couteau, deux haches et deux disques épais en plomb[1]. »

Ajoutons que M. Tsountas a découvert dans la même région, et qu'il a commencé d'explorer d'autres tombeaux de la même époque. Ainsi l'enquête instituée par M. Cavvadias en Attique se poursuit en même temps à Laconie; nous avions bien raison, au début de cette revue, de dire que la question des rites funéraires est à l'ordre du jour. A ce titre nous ne devons pas laisser sous silence le débat retentissant du docteur Schliemann et de M. E. Bötticher. Pour l'illustre Allemand, la colline d'Hissarlik, dont il a repris après plusieurs années le déblaiement, renferme les ruines superposées des villes qui furent Troie. Son adversaire juge que c'est là une erreur, qu'Hissarlik n'est qu'un

1) Le numéro de l'*Ephemeris* où se trouve l'article de M. Tsountas ne nous étant pas parvenu, nous avons cru pouvoir emprunter ces détails précis à la *Chronique d'Orient* de M. S. Reinach.

vaste *tumulus* couvrant une nécropole à incinérations. Les archéologues sont quelquefois irritables comme des poètes; la discussion passionnée est devenue querelle, et querelle plus que vive. Mais tout s'est terminé à la gloire de Schliemann; le *Congrès d'Ilion*, désormais fameux, s'est déclaré pour lui. Nous le constatons avec plaisir, nous qui aimons à rendre justice aux succès de chacun; et nous y avons quelque mérite, après avoir lu les critiques, nous allions dire les calomnies, adressées d'un cœur trop léger, et d'une plume trop lourde, par l'heureux explorateur de Troie, de Mycènes et de Tyrinthe — nous n'ajoutons pas de Marathon — à nos camarades de l'École française d'Athènes [1].

Octobre 1890.

PIERRE PARIS.

1) Cette *Chronique* était depuis assez longtemps non seulement rédigée, mais imprimée et mise en pages, lorsqu'est survenue la mort de Schliemann. Nous ne voulons rien changer à la fin de notre article, bien qu'il n'aille pas sans quelque critique, pour bien montrer comment jusqu'à ses derniers jours les travaux et les opinions de Schliemann ont fait grand bruit dans le monde de l'archéologie, de nature si sereine. Nous lui rendons aussi trop bonne justice pour nous contenter de signaler sa mort dans une note rapide; nous nous réservons d'apprécier dans notre prochain *Bulletin* son œuvre et son rôle, sinon son caractère.

15 février 1891.

TRAVAUX RÉCENTS SUR LA MYTHOLOGIE SCANDINAVE

Völuspa, eine Untersuchung von Elard Hugo Meyer. — Berlin, Mayer et Müller, 1889, in-8 de 230 pages[1].

Julius Hoffory. *Eddastudien*. I, mit drei Tafeln. — Berlin, Reimer, 1890, in-12 de 173 pages.

I

Les premiers savants allemands qui, au siècle passé et dans les premières années de celui-ci, cherchèrent à se rendre compte de la nature et de l'origine des poésies norroises, Keysler en 1728, von Schlözer en 1773, Adelung en 1797 et 1803 et Rühs en 1801, 1812 et 1813, eurent tous, à des degrés différents, cette impression que les poèmes de l'Edda étaient des œuvres littéraires, toutes remplies de conceptions chrétiennes et ayant fort peu de rapports avec les croyances païennes du peuple qui les avait vues se produire. Herder seul osa, en 1772, exprimer une opinion contraire. Son sens profond de la poésie populaire le conduisit à croire que ces poèmes devaient avoir des racines plus solides dans une vieille mythologie qui se retrouvait, d'autre part, dans les légendes et les chansons d'Allemagne.

Un demi-siècle après, les frères Grimm vinrent réaliser son rêve. Après avoir démoli sans peine les travaux arriérés et remplis d'erreurs de détails de leurs prédécesseurs, ils établirent comme un dogme que les poèmes de l'Edda étaient essentiellement

1) Cf. les comptes rendus de ce livre par Mogk, dans *Lit. Centralblatt.*, 10 ma 1890, n° 20, c. 706-707 et par Golther dans *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, mai 1890, n° 5, c. 169-173.

païens, et c'est inspirés par eux qu'ils reconstituèrent, dans leurs admirables travaux de mythologie, tout le panthéon de la race germanique. Leur nouveau point de vue resta classique dans sa généralité pendant tout le milieu de ce siècle.

Une évolution nouvelle se préparait cependant. Les philologues d'une part, nettoyant fragment par fragment, mettaient de plus en plus les textes au point. D'autre part, les mythologues se séparaient en deux camps ; d'un côté, Simrock, exagérant l'importance de l'Edda pour la reconstruction de la mythologie germanique, de l'autre, Mannhardt, lui préférant de plus en plus la tradition populaire, dans la conviction que les textes de l'Edda étaient des produits littéraires, faisant connaître les mythes sous une forme idéalisée qui devait différer des conceptions réelles du peuple, telles qu'on peut les deviner à l'aide des renseignements de l'histoire et du folklore encore vivant.

La question ainsi posée, plusieurs se prirent à douter quelque peu, surtout à partir de 1870, du caractère exclusivement païen et germanique de ces poèmes et spécialement de la *Völuspâ*, littéralement « La prédiction de la Voyante », sorte de rêve prophétique, d'où Grimm et ses élèves avaient tiré le plus.

Le premier contemporain qui rompit nettement avec le point de vue de Grimm fut un savant amateur, M. Bang, qui, dans vingt-trois pages très hardies et sans méthode, *Vœlospaa og de sibyllinske örakler* [La Völuspâ et les oracles sibyllins], Christiania, 1879 [1], affirma que le poème islandais était une imitation germanique des oracles sibyllins et qu'il était, comme ceux-ci, un livre à idées chrétiennes plus ou moins dissimulées sous un vêtement païen.

L'appareil scientifique de la brochure de M. Bang n'était pas très solide et sa thèse spéciale d'une Völuspâ, décalque d'un livre grec déterminé, fut rejetée de tous et avec raison.

Le professeur Sophus Bugge de Christiania, le critique qui lui fut le plus favorable, admit seulement que la *Völuspâ* avait été

1) Voyez sur le livre de M. Bang, le *Bulletin de Mythologie scandinave* de M. Beauvois, ici même, tome IV (1881), 74 sq. Tout ce bulletin est d'ailleurs une histoire très développée et très intéressante de la controverse que nous résumons ici.

écrite sous l'influence de la littérature prophétique chrétienne du haut moyen âge, influence qu'il voyait déjà indiquée par le titre seul du poème : « La prédiction de la Voyante. » Peu de temps après, M. Bugge lui-même élargit le problème en contestant le caractère exclusivement païen et germanique de l'Edda dans les *Studie over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, qu'il commença à faire paraître en 1881 [1]. Le savant norvégien y exprima l'avis que les mythes de l'Edda renferment, à côté d'un indéniable vieux fond païen et germanique, un très grand nombre de conceptions mythiques et légendaires d'origine chrétienne et gréco-romaine que les Vikings, au IXe siècle, auraient rapportées de leurs expéditions en Irlande et en Angleterre, c'est-à-dire déjà plus ou moins transformées par des imaginations germaniques. Ainsi Thor aurait pris des traits de Jupiter et d'Hercule; et Baldr serait en réalité le Christ que les Anglo-Saxons appelaient *Baldor* « seigneur », et aurait de plus retenu quelque chose d'Achille. Son système consiste donc à croire que des mythes classiques et des légendes chrétiennes se sont infiltrés dans le Nord et amalgamés avec des mythes germains.

Un autre savant scandinave, M. Vigfusson, adopte un point de vue analogue dans son *Corpus poeticum boreale*, 1883, en admettant à la fois l'influence du christianisme et du monde celtique.

Les théories de MM. Bang, Bugge et Vigfusson ont excité une vive polémique. La plupart des germanistes les ont attaquées et le plus célèbre d'entre eux, Karl Müllenhoff, a consacré les dernières années de sa vie à combattre spécialement MM. Bang et Bugge, le dernier surtout qui avait défendu le nouveau système avec une érudition toujours solide dans ses plus grandes témérités.

1) Le troisième fascicule a paru en 1889. Une traduction allemande de ces essais a été publiée par M. Brenner sous le titre *Studien uber die Enstehung der nordischen Götter-und Heldensage*, München, Kaiser, 1889. Cf. sur ce travail de M. Bugge : Bréal dans *Journal des Savants*, oct. 1889, et Beauvois dans *Rev. hist. des Religions*, IV (1881), 54-74. M. Bréal admet en gros la thèse de Bugge, tout en avouant qu'il est loin d'être convaincu par toutes les preuves de détail. M. Beauvois la repousse et soumet à une critique très intéressante et souvent juste les preuves données par M. Bugge dans son premier fascicule.

Dans la première partie du cinquième volume de ses « Antiquités germaniques », *Deutsche Altertumskunde*, Berlin, 1883, il se livra à une étude minutieuse de plusieurs textes norrois et spécialement de la *Völuspâ*, dont il présenta une reconstitution philologique qui pourra être améliorée dans les détails, mais qui est, de l'aveu de tous, la base de toute critique ultérieure du fond et de la forme.

Müllenhoff mourut, laissant son entreprise inachevée, mais persuadé que les mythes de l'Edda et spécialement ceux de la *Völuspâ* ne contenaient absolument aucune trace d'éléments non germaniques.

Comme on le voit par ce qui précède, le point principal de tout ce grand problème de critique est la question des origines de la *Völuspâ* soulevée par M. Bang.

Nous pouvons donc comprendre maintenant en quoi M. Meyer peut avoir contribué à sa solution par le livre dont nous avons à rendre compte.

Quoique très enclin, ses travaux antérieurs le prouvent, — à expliquer tous les mythes plutôt par de traditionnelles conceptions naturistes que par des transmissions orales ou livresques de peuple à peuple, quoique fervent admirateur de son maître Müllenhoff, à la mémoire duquel il dédiait pieusement son dernier livre, *Indogermanische Mythen* II, *Achilleis*, l'auteur repousse avec M. Bugge la théorie de Grimm et admet que la mythologie de l'Edda renferme une très forte proportion d'éléments étrangers. Ses conclusions, en ce qui concerne la *Völuspâ*, portent sur les points suivants : 1° la *Völuspâ* est l'œuvre savante d'un théologien s'exerçant à transposer des conceptions chrétiennes dans la langue mythique païenne de ses compatriotes ; 2° ce théologien est Sæmund mort en 1133 ; et, 3° il a puisé la plupart de ses idées dans les ouvrages d'Honorius d'Autun, qui datent du premier quart du XIIe siècle.

Les deux derniers points de cette hypothèse sont très contestables et d'ailleurs très contestés, même par les critiques les plus favorables à M. Meyer.

Il n'y a rien qui prouve que Sæmund soit l'auteur de la *Völuspâ*.

Il est de plus fort peu probable qu'un Islandais mort en 1133 ait pu s'inspirer d'ouvrages parus quelques années auparavant. En ce temps-là, bien que la circulation littéraire fût peut-être, grâce aux relations de couvent à couvent, plus rapide que nous ne pouvons nous le figurer, on ne s'envoyait pas cependant les livres comme aujourd'hui, d'un bout de l'Europe à l'autre, par la poste.

Quant à la date de l'ouvrage, l'avis de la plupart des critiques est qu'il n'est pas aussi récent que le croit M. Meyer, sans qu'il soit cependant aussi vieux que le pensait Müllenhoff. On paraît assez bien s'accorder pour le XIe siècle.

La caducité de ces points ne diminue guère cependant la valeur de la thèse. Il est, en effet, permis de juger le livre comme si l'auteur se bornait à dire que la *Völuspá* est l'œuvre d'un lettré et qu'elle trahit une influence réelle des conceptions du christianisme médiéval, conceptions dont on retrouve des formes très complètes dans les ouvrages d'Honorius d'Autun.

Compris dans ce sens, le travail de M. *M.* est un chef-d'œuvre d'érudition. On peut n'être pas convaincu par chaque détail en particulier, mais on retire certainement de l'ensemble la conviction que Grimm et Müllenhoff étaient dans l'erreur : ce prétendu poème païen et germanique est tout rempli d'éléments chrétiens, et avant d'avoir isolé tous ces éléments, il n'est plus permis de se servir de ses strophes obscures pour refaire une mythologie germanique primitive (*urgermanisch*), ni surtout de rapprocher des mythes grecs et indous de lieux communs du christianisme du moyen âge, qui peuvent venir de Judée.

Reste alors à savoir si le poème est l'œuvre d'un théologien qui a lu des livres dans le genre de ceux d'Honorius, ou bien celle d'un homme plus simple, encore païen, qui a amalgamé avec sa mythologie des conceptions chrétiennes venues du sud.

Malgré tout le talent que M. Meyer déploie pour démontrer le caractère artificiel de toute cette poésie, il ne nous a pas tout à fait convaincu.

Rien ne nous paraît plus inexact que de se figurer en général les poètes de l'Edda comme des esprits cultivés décalquant phrase par phrase des Isidore et des Honorius. Certes, il y a beaucoup

d'idées médiévales dans leurs poèmes et, à la base de plus d'une de leurs légendes, il n'y a souvent que d'assez grossières élucubrations de moines, matérialisant la théologie chrétienne. Mais tous ces éléments étrangers n'ont pas été introduits en bloc. Ils sont venus petit à petit, morceau par morceau, de droite et de gauche, et ils ont été puissamment refondus par de naïves imaginations de barbares. Accordons que leur mythologie a absorbé bien des éléments chrétiens, ce sera la vérité; mais reconnaissons aussi qu'elle nous est parvenue dans des strophes sauvages, écrites par et pour de grands guerriers blonds, durs, aux sensations fraîches, vivant dans la neige, la glace, les ondes froides et le sang. Il y a plus. La couleur de cette poésie est peut-être même l'explication de tous les débats dont elle a été l'objet. C'est parce que les savants des derniers siècles n'étaient pas bien capables d'en sentir la saveur, qu'ils ont deviné avec raison qu'elle contenait des éléments étrangers, et c'est parce que Grimm et ses successeurs, jusqu'à Müllenhoff et M. Hoffory, y ont aspiré de rudes et saines brises de mer qu'ils en ont exagéré le caractère païen et germanique.

Le vrai point de vue, tel qu'il semble résulter de la polémique de ces dix dernières années, nous paraît donc être que les éléments étrangers de la mythologie de l'Edda résultent d'infiltrations fragmentaires qui ont pu commencer à se produire dès le premier contact de Rome avec le monde germanique et qui ont duré, toujours de plus en plus considérables et fréquentes, jusqu'à la conversion de l'Islande. De tous les poèmes qui nous font connaître cette mythologie hybride, la *Völuspâ* est celui qui contient le plus d'éléments venus du sud, au point que l'on peut se demander s'il date des derniers jours du paganisme ou des premiers de l'époque chrétienne.

M. Meyer admet la seconde opinion. La première nous paraît cependant plus vraisemblable et si, sans être versé dans les détails de ce problème de critique, il nous était permis de présenter à titre d'impression une hypothèse, nous dirions plutôt que la *Völuspâ* est l'œuvre d'un poète barbare, mais déjà à moitié converti, et qui n'avait pas trop bien compris les leçons de catéchisme

que lui avait données un prêtre de sa race qui, pour se faire comprendre, avait traduit les conceptions chrétiennes dans la langue mythique du néophyte.

Quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur certains points de la thèse générale de M. Meyer, on devra toutefois reconnaître que son livre a fait faire un pas immense à la question. Les rapports entre le contenu de la *Völuspâ* et les conceptions du moyen âge chrétien y sont étudiés avec une érudition vraiment admirable, et si même tous les rapprochements qu'il établit ne peuvent être approuvés, on ne peut que le remercier d'avoir fourni par ses patientes recherches de détail une contribution si utile à notre connaissance de la mythologie de l'Edda.

II

La première partie des *Études sur l'Edda* du professeur berlinois, M. Julius Hoffory, consiste dans la réunion de quatre articles publiés dans ces dernières années. En voici la substance.

Le premier, *Ueber Karl Müllenhoffs Deutsche Alterthumskunde*, V, 1, est la reproduction du compte rendu fait par l'auteur dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1er janvier 1885, de la dernière œuvre du savant germaniste. Müllenhoff, froissé dans ses convictions les plus chères par les audaces d'amateur de Bang et les témérités scientifiques de Bugge, reprit patiemment à la fin de sa vie, avec ses élèves, dont était M. Hoffory, l'étude des principaux textes nordiques. Le morceau le plus remarquable du livre où il a réuni ces derniers travaux est une étude magistrale de la *Völuspâ*, qui sera désormais la base de tout essai de reconstitution de ce texte. M. Hoffory croit cependant pouvoir y ajouter une tentative d'explication des strophes 4 et 46. En ce qui concerne la date du poème, M. *H.* ne croit pas qu'on puisse le faire remonter avec Müllenhoff aux premiers temps des expéditions des Vikings. Des raisons de phonétique et de métrique qui paraissent tout à fait décisives, lui font croire qu'il ne peut être antérieur à la seconde moitié du xe siècle et a dû être composé

dans les années qui ont précédé immédiatement l'introduction du christianisme, ce qui s'accorde très bien avec ce que nous venons de dire à propos du livre de M. Meyer. M. *H.*, pas plus que Müllenhoff, ne veut voir dans le poème des influences chrétiennes. Le poète est pour lui un païen, d'une très grande envergure d'esprit. M. *H.* résume ensuite les études de Müllenhoff sur le *Hâvamâl* que l'illustre germaniste considère comme formé de plusieurs petits poèmes indépendants et interpolés. M. *H.* ajoute à cette analyse un commentaire de ce joli fragment du *Hâvamâl* (84-102), où Odinn raconte ses mésaventures d'amour. Il propose de considérer comme venant du même auteur trois autres strophes du même poème (12-14), où Odinn parle d'une autre mésaventure et de voir dans ces deux fragments un double reste d'un poème perdu et qu'il pourrait intituler: « Les petits malheurs d'Odinn racontés par lui-même. » Ces poésies dateraient, d'après M. *H.* des derniers temps du paganisme norrois, ce que prouverait leur ton assez irrévérencieux.

Le second article, *Ueber zwei Strophen der Völuspâ*, est la reproduction d'une communication faite à l'Académie de Berlin (*Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, 4 juin 1885). C'est une étude sur les strophes 5 et 6 de la *Völuspâ*. Müllenhoff a établi qu'elles étaient interpolées; mais il les considérait comme inintelligibles. M. *H.* admet l'interpolation, mais il croit que les textes interpolés ont un sens. Il prouve par une description de voyageur dans l'Extrême-Nord, — description à laquelle il pourrait ajouter plus d'une figure de Pierre Loti, *Pêcheurs d'Islande*, p. 67, 69 — que les images de la strophe 5 sont très naturelles : « *La* soleil (*die Sonne*), compagnon *du* lune (*der Mond*), qui se traîne la main droite sur le bord du ciel, qui ne sait où est sa demeure, tandis que *le* lune ne connaît pas sa puissance », est le soleil de minuit des régions polaires qui rase l'horizon comme une grosse lanterne rouge sans rentrer dans sa demeure, en compagnie de la lune dont sa faible lueur enlève cependant presque tout l'éclat. Quant à la strophe 6, elle nous représenterait les dieux réglant, chaque été, le cours régulier du soleil et de la lune. Ces deux strophes appartiendraient à un poème cosmogonique, plus vieux

que l'Edda, et qui aurait été composé au nord de la Norvège.

Le troisième article est un compte rendu très sévère du *Corpus poeticum boreale* de Gudbrand Vigfusson et York Powel qui a paru dans *Gott. Gel. Anz.* 1er mars 1888. L'auteur y a enchâssé une petite dissertation sur le mythe de *Hœnir* et une étude sur la fin de la *Völuspâ*.

Le quatrième article, *Der germanische Himmelsgott* avait déjà paru dans les *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888, n° 15. C'est une très intéressante monographie sur le correspondant germanique de Ζεύς, un dieu dont on ne connaissait guère jadis que le nom, *Ziu* en vieil haut-allemand et *Týr* en vieil islandais.

M. Hoffory lui restitue d'abord son nom en protogermanique *Tivaz* — il fait d'ailleurs de même pour les différents noms et épithètes du dieu qu'il étudie dans l'article que nous faisons connaître — et le considère comme un parallèle exact de Ζεύς, sauf en deux points.

En premier lieu, Tivaz n'aurait pas été seulement un dieu du ciel, mais de plus un dieu du soleil, ce qui ne nous paraît pas tout à fait établi.

En second lieu, Tivaz, à cause des mœurs de ceux qui l'honoraient, était devenu un dieu de la guerre, *præsul bellorum* (Jordanes). Lorsque les Germains entrèrent en contact avec Rome, ils l'identifièrent à Mars, et, dans leur calendrier, ils firent du « jour de Mars » *Martis dies*, le « jour de Tivaz », *Tuesday* encore aujourd'hui en anglais.

En tout le reste, *Tivaz* est l'équivalent de Ζεύς.

De même que Ζεύς[1], il est le dieu protecteur du droit, le dieu des assemblées, comme le prouve son épithète de **thingsaz*[2],

1) Et l'on peut ajouter aussi le *Jupiter* latin. Cf. Bréal *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 53-54.

2) Cette épithète se retrouve d'ailleurs dans le nom allemand du mardi qui lui était consacré : *Dienstag*, aujourd'hui compris comme « jour du service » a signifié à l'origine, comme le prouve le moyen haut allemand *Dingsedach*, « jour de *Thingsaz* » de même que l'anglais *Tuesday* signifie « jour de *Tivaz* ». Cf. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, v° *Dienstag*.

équivalant, pour le sens, au grec ἀγοραῖος. Cette épithète, — ou mieux ce second nom, — a été récemment découverte avec une représentation figurée du dieu. On a retrouvé, en effet, en 1883, à Househead, au nord de l'Angleterre, un bas-relief qui le représente, en même temps que deux autels avec des inscriptions qui ne laissent aucun doute sur la signification de la sculpture. M. *H.* reproduit ces monuments dans trois planches, à la fin de son livre.

Les autels sont dédiés par des *Germani cives Tuihanti*, c'est-à-dire des mercenaires germains originaires de Tuihanti, aujourd'hui Twenthe sur le Zuyderzée, à *Mars Thingsus* (MARTI THINGSO), c'est-à-dire à *Tivaz Thingsaz*. Le bas-relief figure le dieu comme un guerrier armé de la lance avec un cygne à côté de lui. M. Hoffory est conduit par l'étude de ce monument à un autre côté du mythe. Il y voit la preuve que *Tivaz* était un dieu des nuages, un Ζεὺς νεφελαγερέτης et affirme qu'il portait à ce titre l'épithète de * *hohnijaz* = κυκνεῖος, *der Schwanengleiche*, les nuages, en mythologie indo-européenne, étant conçus comme des cygnes ou autres animaux aquatiques. Tout ceci est assez conjectural. L'épithète protogermanique de *hohnijaz* n'est reconstruite que d'après le nom d'un personnage mythique de l'Edda, *Hœnir*, dont M. *H.* fait un doublet de *Tivaz*, ce qui est vivement combattu par M. Meyer (*Völuspâ*, 226), qui a sur ce mythe une théorie très différente. M. *M.* conteste de plus, mais à tort selon nous, la possibilité d'un protogermanique *hohnijaz* = κυκνεῖος. Au lieu de comprendre *dieu-cygne*, il nous paraîtrait, toutefois, du moins d'après le bas-relief de Househead, plus exact de dire simplement *dieu au cygne*. Enfin, M. Meyer (*Völuspâ*, 227) conteste que le bas-relief soit réellement la traduction d'un mythe germanique, en s'appuyant sur Wieseler qui, dans *Gött. Gel. Anz.* 1874, page 1405, a signalé des Mars accompagnés de cygnes, objection qui ne nous paraît pas péremptoire, les soldats germains ayant pu préférer cette représentation de Mars, parce qu'elle traduisait mieux leur dieu *Tivaz*.

Si l'on admet avec M. *H.* que les Germains concevaient leur dieu du ciel *Tivaz* comme un « dieu au cygne », et, pour notre

compte, son opinion réduite à ces termes nous paraît très vraisemblable, on ne peut que l'approuver d'en retrouver des traces dans la légende de *Lohengrin*, le chevalier au cygne, légende qui s'est précisément localisée dans cet ouest de la Germanie d'où venaient les guerriers germains qui élevèrent des autels à *Mars Thingsus*, le dieu au cygne, et dans la légende anglo-saxonne du roi mythique Sceaf, que M. *H.* considère avec Grimm et Leo comme une variante imparfaite du même thème. M. *H.* aurait pu même rapprocher de la légende de *Lohengrin*, la légende indienne du roi *Nala* annoncé par des cygnes à *Damayamtî* et comme nous l'avons fait dans cette *Revue* (XVII, 352), la légende grecque de Ζεύς se changeant en cygne pour posséder Némésis (cf. von Schroeder, *Griechische Götter und Heroen*, I, 45). C'eût été là un nouvel argument en faveur de l'équation *Tivaz* = Ζεύς. M. *H.* nous paraît seulement avoir tort, quand il voit, dans le guerrier étincelant de lumière qui vient soutenir les droits d'Elsa de Brabant, le soleil brillant « *die am Morgen*, etc..., » (p. 157). En nous plaçant au point de vue des explications naturistes, il nous semble, au contraire, que le thème du chevalier au cygne ou du dieu au cygne est un de ceux qui paraissent le plus certainement avoir jadis fait partie de l'histoire d'un dieu du ciel, ainsi que M. *H.* l'a observé exactement dans son explication de *Tivaz-hohnijaz*. Au surplus, M. *H.*, ici, comme en d'autres endroits de son livre, abuse des explications naturistes. Son erreur fondamentale, comme celle de beaucoup de mythologues météorologistes, consiste à croire que le sens de la valeur naturiste des êtres mythiques a toujours existé à toutes les époques, et pour tous les traits de leur histoire divine. Le principal est d'établir des correspondances comme celles qu'il a très bien fait ressortir entre *Tivaz* et Ζεύς : chacun d'eux est dieu suprême, dieu des assemblées, dieu au cygne. Grâce à la transparence de leurs noms, on peut heureusement dire qu'ils ne sont que deux formes parallèles d'un même « grand esprit qui séjourne dans le ciel et y fait la pluie et le beau temps ». Mais aller plus loin est toujours téméraire. L'oiseau qui accompagne Ζεύς et *Tivaz* est-il le soleil, l'éclair ou le nuage? On ne le sait pas et on ne le saura

probablement jamais. Les deux problèmes, d'ailleurs, sont loin d'avoir la même importance historique. Il est très utile de se rendre compte de la véritable nature de *Tivaz* et de Ζεύς. Leur rôle *mythique d'esprit du ciel* explique à la fois l'origine et la permanence de leur rôle *religieux*. Les mythes, ces petites histoires que l'on en racontait et qui ne forment pas partie essentielle de leur religion, peuvent évidemment dans beaucoup de cas servir à comprendre leur valeur naturiste. Mais il faut toujours s'en défier. Le sens d'un mythe qui n'était pas préservé par une conception religieuse a pu se perdre et le mythe est souvent devenu anonyme, s'accrochant, tantôt à tel nom et tantôt à tel autre.

M. *H.* signale encore un autre point de ressemblance entre Ζεύς et *Tivaz*. De même que Ζεύς, *Tivaz* était le dieu suprême, (*regnator omnium deus*, Tacite, *Germania*, 39), et portait à ce titre l'épithète d'**Ermnaz* « l'élevé » le grand dieu d'en-haut, tant au point de vue physique qu'au point de vue moral. L'*Irmin-sûl*, cette colonne de bois tournée vers l'Orient que vénéraient les Saxons, serait, en effet, d'après lui, le symbole de *Tivaz*, dieu du ciel et du soleil.

Tivaz était de plus considéré par plusieurs peuplades germaniques comme leur ancêtre mythique. Cela est certain pour *Tivaz *Ermnaz*, l'*Irmin* des *Herminones*; les *Semnones*, une de leurs tribus, s'appelaient d'ailleurs *Ziuwarii* « descendants de Ziu ». M. *H.* croit de plus qu'il en est de même pour les *Ingvæones* et des *Istvæones* qui auraient vénéré comme auteurs de leur race un *Tivaz *Ingvaz* et un *Tivaz *Istvaz*, cette dernière épithète, littéralement « le Flambant » convenant mieux, suivant lui, au dieu du ciel et du soleil qu'à Wodan, ainsi que l'avaient admis Scherer et Müllenhoff.

Comme on le voit par la petite analyse que nous venons d'en faire, le travail de M. *H.* est une utile contribution à la reconstitution du Ζεύς germanique. La personnalité de ce dieu est en voie de se dégager, et l'on ne peut plus écrire comme M. Darmesteter avait le droit de le faire ici même, il y a dix ans : « Le dieu du ciel a disparu en Germanie sans laisser de trace. »

E. Monseur

LÉGENDES RUSSES

RECUEILLIES PAR APHANASSIEF, TRADUITES PAR LÉON SICHLER[1]

LA TRANSFORMATION

Il était une fois un homme riche, un autre pauvre ; le riche ne faisait que *banqueter* [2], le pauvre n'avait rien. Un vieux arrive chez le riche et lui demande de passer la nuit, disant :

— Maître, mon pigeon ! ne voudrais-tu pas me laisser passer la nuit?

Le riche ne lui donne rien et lui refuse sa demande avec fierté.

— Chez-moi, dit-il, jamais mendiants, pauvres et passants n'ont passé la nuit ; donc toi aussi tu ne la passeras pas. Va à cette *hata* qui a le ciel pour couvert; là-bas, indigents, infirmes, passants, passent toujours la nuit, et toi aussi tu la passeras. On t'y laissera entrer !

Le vieux dit :

— Maître, mon pigeon ! montre où est cette hata qui a le ciel pour couvert?

Le maître montra plus haut :

— Voici la hata qui a le ciel pour couvert et où logent la nuit pauvres, mendiants, passants ; on t'y laissera entrer.

Alors le vieux caressa la tête de l'hôte et l'hôte devint cheval.

Le vieux demande au pauvre à passer la nuit et dit :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 85.
2) Le mot du texte *bankète* semble d'origine étrangère.

— Petit maître, mon pigeon! laisse-moi entrer pour la nuit.

— On peut, mon vieux! Chez moi passent la nuit les indigents, les pauvres, les vagabonds.

— Mais, mon hôte, c'est que je suis avec un cheval.

L'hôte lui dit :

— Mon cher vieux! je n'ai pas où le loger et je n'ai pas de foin, que tu puisses lui donner à manger. Le vieux dit :

— Je le mettrai dans la cour, je lui jetterai sous lui du menu foin [1], et ainsi il mangera!

Alors le pauvre conduisit le cheval et le plaça dans la cour, et le vieux alla dans la *hata*. Le matin, quand il se fut reposé il dit :

— Je te fais présent de ce cheval pour ton indigence.

L'hôte commença à le remercier et dit à sa femme :

— Femme! prenons notre *hata* et traînons de l'échafaudage, échafaudons une nouvelle *hata*. Et ils échafaudèrent une *hata* [2].

Le vieux vint une seconde fois pour la nuit, mais ce maître ne le laissa pas entrer :

— Je suis le même vieillard et tu ne me laisses pas entrer!

Et il fit de nouveau une caresse au cheval qui devint homme; et le pauvre sans cheval devint de nouveau pauvre.

(Recueillie dans le district de Novogroudek, gouvernement de Grodno, par le précepteur de l'école seigneuriale de Novogroudek, M. Dmitriev.)

LE FRÈRE DU CHRIST

Un vieillard, en mourant, recommanda à son fils, de ne pas oublier les pauvres. Or, le jour de Pâques il se rendit à l'église et

1) *Kastritza*, menu foin restant après le lin et le chanvre.

2) Expliquant cette légende, M. Dmitrief dit : « L'année suivante, le voyageur (pèlerin) (le vieux, sous la forme duquel parut le Seigneur lui-même), vient une seconde fois chez le pauvre, caresse le cheval qui lui a été donné en présent, et il se change de nouveau en riche qui, après cela, défend à ses enfants d'être fiers et leur ordonne de toujours venir en aide aux pauvres.

prit des œufs rouges avec lui pour *faire Christos Voskress*[1], avec la confrérie des pauvres, bien que sa mère l'eût fortement grondé : elle était méchante, impitoyable pour les pauvres. A l'église il lui manqua un œuf, il restait un pauvre honteux et le gars l'invita chez lui pour *décarêmer*. Dès que sa mère vit le mendiant, elle fut très irritée :

— Tu ferais mieux, dit-elle, de décarêmer avec un chien, qu'avec un si vilain vieux!

Et elle ne *décarêma* pas. Et le fils décarêma avec le vieillard, puis ils allèrent se reposer. Et le fils voit que le petit vêtement du pauvre est bien piteux, mais que sa croix scintille comme du feu.

— Si nous échangions nos croix, dit le vieux ; sois mon *frère par la croix*!

— Non, frère[2]! répond le gars, si j'en voulais, je m'achèterais une croix pareille, mais, toi, tu ne saurais où t'en procurer.

Cependant le vieillard persuada au gars de faire l'échange et l'invita chez lui pour le mardi saint :

— La route, dit-il, la voici : prends ce petit sentier; mais dis seulement : « Bénis-moi, Seigneur! » et ainsi tu arriveras jusqu'à moi .

Le mardi même le gars sortit sur le petit sentier, disant : « Bénis-moi, Seigneur! » et il prit le chemin indiqué. Après avoir marché un peu, il entend des voix d'enfants :

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir?

Il avance un peu et voit des jeunes filles qui déversent de l'eau d'un puits dans un autre.

— Frère du Christ, lui disent-elles, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir?

Il va plus loin et voit une haie sous laquelle on aperçoit des vieillards : ils sont tout couverts de fange, et disent :

1) Cette coutume consiste à s'embrasser à la messe de minuit ou le jour de Pâques, en disant : *Christos Voskresse*, « Christ est ressuscité » et en échangeant des œufs. L. S.

2) Cette appellation est très commune en Russie.

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : Avons-nous longtemps à souffrir ?

Il va toujours plus loin, plus loin et aperçoit ce même vieillard avec lequel il avait *décarêmé*. Le vieillard lui demande :

— N'as-tu pas vu quelque chose en route ?

Le gars lui raconte tout comme c'était.

— Eh bien ! me reconnais-tu ? dit le vieillard, et alors seulement le moujik reconnut que c'était le Seigneur Jésus-Christ lui-même.

— Pourquoi est-ce, Seigneur, que les enfants souffrent ?

— Leur mère les a maudits, ils ne peuvent entrer au paradis !

— Et les jeunes filles ?

— Elles vendaient du lait, y mêlaient de l'eau, maintenant elles verseront éternellement de l'eau !

— Et les vieillards ?

— Quand ils vivaient dans le blanc univers, ils disaient : pourvu que nous vivions bien dans ce monde, dans l'autre, c'est indifférent que nous y servions même à caler une haie ! Alors ils resteront éternellement sous une haie. Puis le Christ conduisit le moujik à travers le paradis et dit qu'une place lui était préparée (le moujik n'en voulait pas sortir !). Après quoi il le mena dans l'enfer, et dans l'enfer est assise la mère du moujik. Il se mit à supplier le Christ :

— Fais-lui grâce, Seigneur !

Le Christ lui ordonna de tresser d'abord une corde en chènevotte. Le Seigneur apparemment en avait décidé ainsi ! le moujik apporte la corde au Christ :

Bien, dit-il, tu l'as tressée pendant trente ans, tu as pris assez de peine pour ta mère : tire-la de l'enfer.

Le fils jette la corde à sa mère assise dans de la poix brûlante. La corde ne brûle pas — Dieu le veut ainsi ! Le fils a presque retiré sa mère ; il la saisit déjà par la tête, mais elle pousse un cri sur lui :

— Ah ! chien, tu m'as presque étouffée.

La corde se rompt et la pécheresse roule de nouveau dans la poix bouillante.

— Elle n'a pas voulu, dit le Christ, maîtriser son méchant cœur; qu'elle reste en enfer pour la vie éternelle!

(Communiqué par P. V. Kiréevsky).

LE DIT DE SAINT GEORGES

EGORIE LE BRAVE [1]

Or, dans la ville, dans Jérusalem, — voici ce qui se passait sous le tsar Théodore, sous la tsarine Sophie : — Elle enfanta pour Théodore trois filles — et un troisième enfant : Egorie le brave. — Il sort de cette terre, de cette terre juive, révoltée, le tsar [2] Mertemianichtcha. — Il fait captives les trois filles de Théodore, — et le quatrième prisonnier fut Egorie le brave. — Le cruel tsar Mertemianichtcha — dit à saint Egorie : — « Or çà, Egorie le brave, mon soleil! — Ne crois pas au Christ en personne, — au Christ, le tsar des cieux! — mais crois à Satan, — l'ennemi et le diable. » — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas à Satan l'ennemi — à Satan l'ennemi et le diable; — je crois au Christ en personne, — à lui-même, le tsar des cieux! — Le cruel tsar — se met en couroux contre Egorie — dirige sa colère sur le saint corps de Egorie : — il ordonne de tailler Egorie à coups de hache. — Les haches touchent mal Egorie, — leur tranchant se brise, au contact du corps saint d'Egorie.

Le cruel tsar — dit à Egorie le saint : — Or ça! Egorie le brave, etc. — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas, etc. — Le cruel tsar — se met en courroux contre saint Egorie — sa colère se dirige sur le saint corps — le saint corps de Egorie : — il ordonne de faire bouillir le corps de Egorie dans le goudron. —

1) *Egorie* est le nom populaire russe de Saint Georges, ainsi que le diminutif Lourie. (Voir, à propos de ce saint, les *Légendes chrétiennes de l'Oukraine* de M. Dragomanof, traduites par M. Eugène Hins dans la *Revue des Traditions populaires*. Tome III. n° 6.)

2) Le terme russe *Tzaristcha*.

Le goudron prend mal Egorie, — et à la surface du goudron Egorie surnage, — chante des versets angéliques et fait entendre des paroles d'Évangile.

Le cruel tsar — se met en courroux, etc. — ordonne de scier Egorie. — Les scies prennent mal Egorie, — leurs dents se cassent, — au contact du corps saint de Egorie ; — le cruel tsar — ordonne de forger pour Egorie des bottes de fer — de le placer sur des plaques en fonte chauffées à blanc. — Les bottes prennent mal Egorie, — il reste debout dans ses bottes, — chante des versets chantés par les chérubins, — et prononce toujours des paroles évangéliques. — Le tsar ordonne de creuser des caves à Egorie — de lui creuser des caves profondes, — une cave longue de quarante sajènes — profonde de vingt sajènes ; — il fait asseoir Egorie dans la profonde cave, — et lui-même, le chien, dit *en manière de conjuration* : — Egorie n'ira plus dans la sainte Russie, — ne verra plus le rouge soleil, — n'entendra plus le son des cloches, — n'ouïra plus la lecture et le chant d'église ! — Il l'enferma avec un bouclier de chêne, — le mura avec des planches en fonte, — combla la cave avec des sables couleur de rouille. — Par ordre de Dieu, sur la prière d'Egorie, — des vents impétueux se levèrent de la sainte Russie, — de la sainte Russie s'éleva l'ouragan et le tourbillon ; — ils dispersèrent les sables jaunes, — disjoignirent les planches de fonte, — balayèrent tous les remparts en chêne. — Egorie sort vers la sainte Russie, — va dans sa ville Jérusalem. — Que Jérusalem-grad[1] reste debout ; — il n'y a que des églises !.. et il s'en dresse une — une église de Dieu, une cathédrale, remplie de piété : — dans cette église se tient sa mère, — sainte Sophie la très sage, — devant les *ikones* saintes elle prie Dieu ; — sa prière est portée à Dieu. — Elle aperçoit Egorie le brave, — l'appelle : Mon cher enfant, — et lui dit cette parole : — « Or çà ! Egorie le brave, mon jour (mon soleil) ! — Choisis-toi un palefroi gris de More, — attaché à douze chaînes en fer, — chevauche par la rase campagne. »

1) *Grad, gorod* veut dire ville

Saint Egorie s'en va en chevauchant, — affermir la sainte foi, — et il arrive — sur des forêts dormantes! — l'arbre s'enroulait à l'arbre, — s'inclinait vers la terre humide. — Egorie ne peut pas facilement passer outre; — saint Egorie dit : — « Or çà, forêts sombres, — forêts sombres et dormantes! — dispersez-vous, forêts, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi ; — Satan l'ennemi et le diable, — mais croyez au Christ même, — au Christ, le tsar des cieux. » — Les forêts se sont dispersées par toute la terre.

Et Egorie chevauche de nouveau, — affermit la sainte foi, — et il arrive à des montagnes élevées, qui murmurent ; — une montagne se joignant à une autre ne se disjoint pas. — Egorie ne peut pas facilement passer ; — saint Egorie dit : — « Or çà, vous, montagnes murmurantes! — dispersez-vous, montagnes, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi, — l'ennemi et le diable, — mais croyez désormais au Christ même, — le tsar céleste. » — Les montagnes se sont dispersées par toute la terre.

Et de nouveau Egorie chevauche, — va affermir la sainte foi, — et tombe — sur un troupeau de bêtes, de serpents; — Egorie peut mal passer ; — saint Egorie dit : — Or çà, vous, animaux cruels! — dispersez-vous par toute la terre, ne croyez pas, etc. — Les bêtes se sont dispersées par toute la terre. — Et de nouveau Egorie chevauche, — et tombe de nouveau sur un troupeau de serpents, — de serpents, de bêtes, — que font paître trois pâtres, — trois charmantes sœurs. — Egorie ne peut passer ; — le saint Egorie, le soleil, — descend de son âne blanc, — saisit son sceptre pointu[1], — et il décime le troupeau de serpents, — tout le troupeau de serpents, de bêtes ; — et lui-même dit cette parole : — « Or çà, vous, les trois pâtres, les trois charmantes sœurs! — Allez dans votre ville de Jérusalem — et baignez-vous dans la rivière le Jourdain ; — vous vous êtes toutes remplies d'esprit impur, — d'esprit impur, de révolte. »

Et de nouveau Egorie chevauche, — affirmant la sainte foi ;

1. Après ce vers dans un manuscrit plus long se trouvent ces deux vers :
Il fend des lattes, des lattes menues, — les lattes se changent en flèches trempées.

— et de nouveau Egorie arrive — aux portes césariennes, aux portes de Jérusalem : — Or sur ces portes est assis l'oiseau ostraphile, — tenant dans ses serres un esturgeon. — Il ne fait pas bon pour Egorie de passer, — saint Egorie dit : — Or ça, toi, petite mère, l'oiseau ostraphile! — ne crois pas en Satan l'ennemi, etc. — Vole, oiseau, vers la mer bleue, — bois et mange ce qui est ordonné (permis), — ce qui est ordonné, ce qui est béni, — et fais des petits sur la mer bleue. »

Et de nouveau Egorie chevauche etc., — et arrive droit — sur le cruel tsar Martemianichtcha; — ce chien a aperçu Egorie le brave, — il a crié, le chien, en manière de bête, — il a sifflé, le chien, en manière de serpent. — Saint Egorie le brave, le soleil — descend de son âne blanc, — saisit sa massue de fer, abat sur place le tsar Martemianichtcha. — Le sang juif couvre Egorie, — le sang juif, sang de révolté ; — il se tient dans le sang jusqu'aux genoux — et saint Egorie dit : — « Or çà, toi, mère, terre humide! — aspire le sang juif, — le sang juif révolté » — La petite mère la terre humide s'entrouvre, — sur deux côtés, de trois quarts, — engloutit le sang juif.

De son vivant Egorie a été martyr sur le libre univers, — et s'est purgé de ses péchés. — A notre Dieu gloire à présent et dans l'éternité et dans les siècles. *Amen.*

(Recueilli par Dale. Gouvernement de Perm).

ÉLIE LE PROPHÈTE ET NICOLAS

C'était il y a longtemps; vivait un pauvre moujik. Il observait toujours le jour de Nicolas; quant à celui d'Élie, jamais, jamais. Il se mettait même à travailler; pour Nicolas le saint, il faisait même dire une messe, mettait un cierge; quant à Élie le prophète, il oubliait même d'y penser.

Or, une fois d'aventure Élie le prophète et Nicolas traversent le champ de ce moujik; chemin faisant ils regardent; sur la plaine se

dressent des verdures si belles, que l'âme ne peut se rassasier de joie.

— Quelle belle récolte ça fera, quelle récolte! dit Nicolas. Le moujik, il est vrai, est un brave homme, bon, pieux; il se souvient de Dieu et connaît les saints! Le bien lui viendra à pleines mains.

Ah! c'est ce que nous verrons, dit Élie; il n'en aura peut-être pas tant de bien. Quand je brûlerai avec la foudre, quand je détruirai par la grêle tout le champ, alors ton moujik saura la vérité et honorera le jour d'Élie.

Ils discutèrent, discutèrent et se séparèrent chacun de son côté. Nicolas alla aussitôt chez le moujik :

— Vends, lui dit-il bien vite, au *père* (nom donné aux prêtres) de saint Élie, tout ton blé sur pied; sans quoi il ne te restera rien, Élie te le détruira par la grêle.

Le moujik de courir chez le pope :

— Ne m'achèterais-tu pas, petit père, mon blé sur pied? Je te vends tout mon champ; il me survient une telle nécessité d'argent, que sitôt sorti de la poche il faut le donner! achète, petit père! je te le donnerai à bon compte.

Ils marchandèrent, marchandèrent. Enfin le moujik conclut le marché; il prit l'argent et s'en alla chez lui.

Il se passa un temps plus ou moins long; un nuage menaçant s'amoncela, s'avança, frappa partout d'une effrayante averse et de grêle le champ du moujik, coupa tout le blé comme avec un couteau, ne laissa pas une petite parcelle. Le lendemain Élie le prophète vint à passer devant avec Nicolas et dit :

— Regarde comme j'ai détruit le champ du moujik!

— Du moujik? Non, frère! tu as bien saccagé, mais ce champ est au pope d'Élie et non pas au moujik.

— Comment au pope?

— Oui c'est ainsi; le moujik — il y a de ça bientôt une semaine — l'a vendu au père de saint Élie et en a reçu tout l'argent. C'est pour cela, sans doute, que le pope pleure après l'argent!

— Attends! dit Élie; je vais de nouveau arranger la plaine. elle sera trois fois plus belle qu'auparavant. »

Ils causèrent un peu et partirent chacun de son côté. Nicolas alla de nouveau chez le moujik :

— Va, dit-il, chez le pope, rachète le champ : tu seras en bénéfice.

Le moujik se rendit chez le pope, salua et dit :

— Je vois, petit père, que le seigneur Dieu a envoyé un malheur : tout ton champ est détruit par la grêle, à y rouler une boule! c'est qu'il doit en être ainsi, si nous partagions le péché ensemble; je reprends mon champ et voici pour toi, pour ta pauvreté, la moitié de ton argent.

Le pope se réjouit et ils se frappèrent aussitôt les mains [1].

Sur ces entrefaites — on ne sait comment — le champ du moujik se mit à se refaire; de vieilles racines poussèrent de nouveaux et frais rejetons. Les nuages chargés de pluie ne font que se porter au-dessus de la plaine et abreuvent la terre, il vint un blé magnifique, haut et fourni : on ne voit pas une mauvaise herbe; et l'épi s'est rempli, plein, plein et se courbe vers la terre. Le petit soleil envoie ses chauds rayons, le blé mûrit : c'est littéralement de l'or qui pousse dans le champ. Le moujik coupe beaucoup de gerbes, en entasse plusieurs meules; il se prépare à le charrier et à mettre les meules ensemble. A ce moment viennent encore à passer Élie le prophète et Nicolas. Élie promène gaîment ses regards sur tout le champ et dit :

— Vois, Nicolas, quelle bénédiction (abondance)! voilà comment j'ai récompensé le pope, il ne l'oubliera de sa vie...

— Le pope? non frère! l'abondance est grande, mais le champ est... au moujik : ici le pope n'aura aucun profit.

— Comment?

— En vérité! Quand la grêle eut frappé tout le champ, le moujik s'en alla chez le petit père de saint Élie et le lui racheta pour moitié prix.

— Attends donc! dit Élie le prophète; je vais ôter tout profit au blé; quelle que soit la quantité de gerbes que le moujik entasse, il n'en battra jamais plus d'un tchetverik.

1) En signe de conclusion.

Mauvaise affaire! pense Nicolas; aussitôt il se rend chez le moujik :

— Fais attention, dit-il, quand tu battras le blé, n'en mets jamais plus d'une gerbe à la fois.

Le moujik bat son blé : une gerbe, un tchetverik de grains. Il remplit toutes ses farinières, tous ses magasins de blé, et il en reste encore beaucoup; il fait dresser de nouveaux magasins et les remplit, pleins, pleins.

On ne sait comment Élie le prophète passe avec Nicolas devant sa cour, regarde d'ici delà et dit :

— En voilà des magasins qu'il a déployés! que va-t-il donc y verser?

— Ils sont déjà pleins, répond Nicolas.

— Mais d'où le moujik a-t-il donc pris autant de blé?

— Pardi! chacune de ses gerbes lui a donné un tchetverik de grains; quand il a commencé à battre il a toujours mis une seule gerbe sur l'aire.

— Ah! frère Nicolas! dit Élie en devinant; c'est toi qui redis tout cela au moujik.

— Bon, en voilà une idée : je m'en vais redire...

— Fais en ce que tu veux, c'est ton affaire! Mais, le moujik se souviendra de moi!

— Que lui feras-tu donc?

— Mais ce que je lui ferai, je ne te le dirai pas.

— Ah! quand le malheur vient, c'est le malheur! pense Nicolas et il court encore chez le moujik :

— Achète, dit-il, deux chandelles, l'une grande, l'autre petite et fais telle et telle chose.

Le lendemain, Élie le prophète et Nicolas le saint passent ensemble sous la forme de voyageurs, et ils rencontrent le moujik : il porte deux cierges, l'un grand, d'un rouble, et l'autre d'un kopek.

— Petit moujik où diriges-tu tes pas? demande Nicolas.

— Mais, voilà, je vais mettre un cierge d'un rouble à Élie le prophète; il a été si miséricordieux pour moi! La grêle a frappé le champ, alors lui, le petit père, il s'est efforcé, et m'a donné une récolte deux fois plus belle que la précédente.

— Et le cierge d'un kopek, pourquoi est-ce faire?

— Ah! celui-là c'est pour Nicolas! dit le moujik et il alla plus loin.

— Et toi, Élie, tu dis que je rapporte tout au moujik; tu vois bien toi-même, maintenant, combien c'est vrai!

Tout se termina par là; Élie le prophète fut touché, cessa de menacer le moujik de malheur; et le moujik continua à vivre en chantant, et désormais honora également et le jour d'Élie et celui de Nicolas.

(Recueilli de la bouche d'un paysan du gouvernement de Iaroslav.)

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. — Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. I. Leipzig, Veit. 1890; in-8 de XII et 334 p.

Depuis les premiers jours où la société chrétienne s'est occupée d'histoire ecclésiastique, son attention s'est portée de préférence sur la période héroïque où les églises naissantes soutinrent la lutte pour la vie contre la société antique représentée par l'empire romain. Il semble qu'il ne devrait y avoir plus rien de nouveau à dire sur les persécutions ou, pour parler plus exactement, sur les rapports des églises chrétiennes et de l'empire romain. Cependant, loin de tarir, la source des travaux historiques consacrés à cet ordre d'études, jaillit avec plus d'abondance que jamais, en Allemagne comme en France. C'est qu'il s'en faut de beaucoup que le sujet soit épuisé. Il a été rajeuni, au contraire, par les ressources nouvelles de la critique et de l'archéologie. Le grand travail critique entrepris par les théologiens indépendants sur la littérature chrétienne des trois premiers siècles a changé, en bien des points, les idées régnantes sur la chrétienté de cette époque. L'histoire de l'empire romain a été reprise de nos jours, on sait avec quel succès, et a permis de se faire une conception plus équitable d'une période que l'on se plaisait à taxer trop légèrement de décadence et qui, pour avoir été dure à l'Église, semblait présenter un ramassis de tous les vices. L'archéologie chrétienne a permis de pénétrer plus avant dans la vie intime de certaines communautés chrétiennes. La découverte et l'étude d'un nombre extrêmement considérable d'inscriptions ont renouvelé la connaissance des institutions antiques et ouvert à l'historien un vaste domaine de la vie sociale, publique et privée, dont les témoignages littéraires ne permettaient pas de saisir toute l'importance. Enfin la séparation fâcheuse de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire profane disparaît de plus en plus. L'histoire de l'Église tend à se séculariser. Les théologiens comprennent qu'il est impossible d'extraire l'Église du milieu social où elle s'est développée, comme si elle s'était constituée par elle-même, en vertu d'une force surnaturelle, sans rapports incessants avec la société païenne, et les historiens profanes comprennent mieux qu'autrefois qu'il n'est pas sans profit pour eux d'étudier les travaux de la critique théologique indépendante sur la littérature chrétienne.

Ces réflexions s'appliquent entièrement à l'œuvre du professeur strasbour-

geois que je présente ici à nos lecteurs et dont je leur recommande chaleureusement la lecture. Est-ce à dire qu'il y ait beaucoup de résultats nouveaux dans cet ouvrage? Non pas, et l'on ne saurait s'y attendre en pareille matière. Mais je ne connais pas de livre où la question soit traitée d'une façon plus complète, plus claire, sans aucun parti pris, et non pas seulement d'après les travaux des autres, mais le plus souvent après une étude directe et personnelle des documents, ce qui, lorsqu'il s'agit d'actes de martyrs, n'est pas peu dire. M. Neumann n'est pas théologien de profession, mais il connaît admirablement toute la littérature théologique; il est au courant de toutes les questions. Et ceci encore est un mérite qu'il ne faut pas déprécier, en présence de la surabondance des produits que la littérature théologique enregistre chaque année en Allemagne.

J'approuve aussi la réserve extrême qu'il observe à l'égard des actes des martyrs. A très peu d'exceptions près ils sont dénués de valeur historique, même lorsqu'il est permis de soupçonner qu'ils reposent sur des comptes rendus primitifs authentiques des procès intentés aux martyrs. La présence de quelques termes juridiques exacts ne suffit pas à garantir l'exactitude du récit entier, car ces termes étaient usuels dans la société romaine et se présentaient naturellement sous la plume du panégyriste qui rédigeait une relation de martyre, en visant plutôt à l'édification de ses coreligionnaires qu'à la reproduction exacte des événements. Les Actes des martyrs sont une littérature d'édification plutôt que des documents historiques. Ils renferment souvent des données précieuses sur les croyances, les superstitions ou les détails de la vie quotidienne parmi les chrétiens. Il ne faut s'en servir qu'avec la plus grande prudence pour reconstituer l'attitude des autorités romaines à l'égard des chrétiens.

M. Neumann n'a encore publié que son premier volume. Il l'arrête fort judicieusement à la persécution de Decius, par l'étude de laquelle il ouvrira le second volume. C'est, en effet, non seulement la première persécution générale, mais encore la première persécution proprement dite ou du moins la première vraiment importante, puisque celle de Maximin ne put pas avoir son plein effet. L'édit de Septime Sévère ne vise que la propagande chrétienne; il n'interdit pas la profession du christianisme chez ceux qui font déjà partie de l'Église.

Ce premier volume se divise en deux parties. D'abord l'auteur expose l'histoire suivie des rapports des églises chrétiennes avec l'État romain. Il passe rapidement, dans l'Introduction (54 p.), sur les événements antérieurs au règne de Commode. Dans un premier chapitre (p. 55 à 94) il montre l'importance de la constitution du régime synodal, la naissance d'un gouvernement ecclésiastique, la formation de la Grande Église, par réaction contre le gnosticisme et le montanisme. L'État ne se trouve plus en présence de communautés isolées, mais d'associations reliées les unes aux autres dans la même province et en relations suivies les unes avec les autres à travers tout l'empire. Le second chapitre (p. 95 à 154) décrit la situation des chrétiens à l'égard de la société au

début du IIe siècle; l'auteur y passe en revue tous les éléments de la vie sociale, de quelle façon les chrétiens s'en accommodaient et quel parti ils tiraient des lois existantes sur les associations; il compare la politique de Tertullien à celle de Clément d'Alexandrie et étudie la persécution de l'an 197 à Carthage. Le troisième chapitre (p. 155 à 209) est consacré à la persécution de l'an 202 et à la situation des chrétiens sous les empereurs syriens; le quatrième (p. 210 à 230) au règne de Maximin, le cinquième (p. 231 à 254) au règne de Philippe l'Arabe. M. Neumann rattache à la célébration du millième anniversaire de la fondation de Rome une recrudescence de l'opposition du vieil esprit romain contre la chrétienté, une préparation aux violences de Decius.

La seconde partie se compose d'une série d'appendices sur Hippolyte, sur la date et l'origine du *Contre Celse* d'Origène, sur les *Acta Sanctorum* et d'un catalogue des martyrs depuis Commode jusqu'à Decius.

On voit par ce résumé que M. Neumann a mis à la base de son récit une histoire du développement de l'Église chrétienne depuis Commode jusqu'au milieu du IIIe siècle. Je me garderai de lui en faire un reproche, alors même que, poussé peut-être par la curiosité d'un historien qui n'est pas théologien de profession, il a parfois fait des excursions dans des questions qui ne se rapportent que de loin à son sujet. Il a vu juste en cherchant à se rendre bien compte des transformations opérées dans les églises pendant le IIe et le IIIe siècle, pour être à même de comprendre les transformations des mesures que l'État prend contre elles. Je lui reprocherais plutôt de ne nous pas avoir présenté suffisamment la contrepartie, c'est-à-dire l'histoire de la transformation que la société romaine, considérée en elle-même et sans tenir compte du christianisme, a subie pendant la même période. Ce n'est pas seulement l'Église qui a changé, c'est aussi la société païenne, l'État. Il s'est opéré, notamment, dans le monde païen une transformation religieuse très remarquable qui a trouvé son expression la plus caractéristique dans l'entourage des Sévères, et qui correspond à un changement capital de la conception de l'idéal de la vie. Dans son ouvrage, je ne vois pas suffisamment comment les poursuites contre les chrétiens, au IIe siècle, sont en général provoquées par des explosions de la haine populaire qui les rend responsables de tous les malheurs et les traite en ennemis du genre humain, tandis qu'au IIIe siècle les dispositions de la foule sont modifiées et l'opposition vient d'en haut, du gouvernement qui redoute désormais la puissance de l'Église et la juge incompatible avec la souveraineté de l'État.

Le tableau du développement de l'Église est en général exact. Encore une fois M. Neumann est un historien ecclésiastique des plus compétents. Sur quelques points seulement je lui chercherais volontiers chicane. Il a puisé aux meilleures sources ce qu'il dit sur les origines de l'épiscopat. Toutefois il est un point qu'il n'a pas signalé et qui me paraît avoir son importance, c'est que l'évêque est le représentant de la communauté dans les relations avec les autres communautés, par la nature même de ses fonctions. A l'égard des autres

chaque église se personnifiait pour ainsi dire en son évêque. Cela contribua singulièrement à étendre son autorité à mesure que les relations des églises les unes avec les autres devinrent plus nombreuses. Il aurait fallu également faire ressortir l'influence qu'exerça sur les rapports des églises chrétiennes avec l'empire et sur l'évolution du christianisme, l'extension croissante de la nouvelle religion en Afrique et en Occident. M. Neumann ne manque pas de signaler le rôle prépondérant de l'Église de Rome dès le IIIe siècle ; mais cette influence, elle ne la doit pas seulement au fait qu'elle est la plus nombreuse, la plus riche, l'église de la capitale. L'Église de Rome était la seule église apostolique d'Occident; son autorité morale s'exerçait sur un domaine beaucoup plus étendu que les églises apostoliques d'Orient, plus nombreuses et trop souvent rivales. A partir du moment où le christianisme se répandit en Occident, le point où toutes les controverses et les luttes intestines de l'Église devaient aboutir et trouver une solution, c'était Rome, parce que l'opinion de Rome jetait dans la balance d'un seul coup toute la chrétienté africaine et occidentale. Il en résulta un accroissement de forces considérable pour le christianisme qui échappa aux discussions interminables des Grecs, à la dégénérescence dont il était menacé par l'envahissement de l'esprit oriental. Et cela d'autant plus que l'Église de Rome fit preuve dès ces temps antiques d'un esprit singulièrement politique, d'une puissance d'accommodation aux besoins du temps et aux circonstances, qui donna un caractère nouveau à la société chrétienne. Triomphant du gnosticisme, échappant au montanisme, se débarrassant, non sans peine, des rigoristes, des esprits étroits et absolus qui voulaient constituer une chrétienté fermée et comme isolée au sein de la grande société, elle adapta l'Église aux conditions du monde ambiant et changea ainsi, du tout au tout, les conditions dans lesquelles devait se dérouler la lutte de l'Église et de l'État. Voilà ce qui ne ressort pas du livre de M. Neumann et ce qu'il convient, ce me semble, d'y ajouter.

Le second volume doit paraître incessamment. S'il est digne du premier, nous aurons dans l'œuvre de M. Neumann une excellente histoire des persécutions et une preuve de plus de ce phénomène très sensible pour ceux qui sont familiarisés avec la littérature scientifique allemande, que le nombre des savants de ce pays, qui savent faire un livre et non pas seulement compiler des notes, augmente de plus en plus.

JEAN RÉVILLE.

ÉMILE GEBHART. — **L'Italie mystique, histoire de la renaissance religieuse au moyen âge**, 1 vol. in-16; Paris, Hachette.

M. Gebhart est un des hommes qui, non seulement en France, mais encore en Europe, connaissent le mieux, goûtent le plus et font davantage aimer la

littérature italienne. C'est ce que savent tous ceux qui ont suivi ses cours, lu les *Essais de critique et d'histoire* et les *Origines de la Renaissance en Italie*. Mieux que personne, M. Mézières[1] a fait voir que l'*Italie mystique* n'est pas inférieure aux précédents volumes. Ce n'est pas seulement, en effet, une œuvre littéraire d'une incontestable valeur. M. Gebhart croit que la religion fut, au moyen âge, l'œuvre du génie italien, que la poésie, l'art et la politique qui, dès le XIIIe siècle, firent de l'Italie le principal foyer de la civilisation occidentale, reçurent du sentiment religieux une constante et très noble inspiration. C'est pourquoi il a entrepris d'en étudier l'histoire à cette époque. Ce qui l'a surtout attiré, c'est la religion originale de Pierre Damien, d'Arnauld de Brescia, de Joachim de Flore, de saint François, de Jean de Parme, de Fra Salimbene, de sainte Catherine de Savonarole, de Contarini, celle de Dante et de Pétrarque, de Giotto, de Fra Angelico et de Raphaël, d'Olimpia Morata, de Vittoria Colonna et de Michel-Ange. Elle commence, peut-on dire, au temps de Grégoire VII — je remonterais volontiers à Gerbert, — prend pleine conscience d'elle-même avec François d'Assise et se termine quand le concile de Trente, aidé de l'Inquisition, impose à la chrétienté une règle morale, une dévotion, une méthode religieuse d'une uniformité absolue.

L'*Italie mystique* relève donc non moins de l'histoire des religions que de l'histoire littéraire. Elle est pour la première d'autant plus intéressante que l'auteur, avec une intelligente impartialité et une sympathie profonde, a consulté, outre les sources spéciales, celles dont tirent surtout parti d'ordinaire les historiens des hommes et des institutions, des arts et des littératures.

Distinguant trois éléments principaux, l'église de Rome, la conscience chrétienne et le rationalisme, il s'est proposé de raconter, dans l'*Italie mystique*, la période héroïque de la renaissance religieuse au moyen âge : les premières velléités d'hérésie ou de schisme avec Arnauld de Brescia et Joachim de Flore, saint François et sa création religieuse, Frédéric II et la civilisation de l'Italie méridionale, la renaissance du joachimisme au sein de l'Institut d'Assise, l'œuvre militante du Saint-Siège entre Innocent III et Boniface VIII, la rénovation des arts et de la poésie avec Giotto, Jacopone de Todi et le Dante.

M. Gebhart trace à grands traits, mais en s'appuyant sur des faits bien précis, les conditions morales et religieuses de l'Italie, antérieurement à Joachim de Flore : Arnauld de Brescia a eu pour idéal une papauté dépourvue, comme celle des premiers siècles, de tout pouvoir et de tout droit sur la société politique ; cet idéal a été, quelques années, celui de Rome républicaine et de l'Italie communale. Je lui sais gré de n'avoir pas fait d'Arnauld, pour son œuvre italienne, un disciple d'Abélard. J'aurais même souhaité qu'il ne donnât pas accessoirement une place aussi grande à ce dernier. Sa réputation, d'ailleurs récente, est due à ses aventures bien plus qu'à ses écrits. Nulle part en effet on n'aperçoit dans

1) *Temps* du 20 août 1890.

ceux-ci l'originalité que Cousin lui a accordée, parce qu'il ne connaissait ni Jean Scot, ni Gerbert, ni même Alcuin, Raban Maur ou Heiric d'Auxerre, parce qu'il ne voulait pas se réclamer de l'orthodoxe saint Anselme, qui lui rappelait ses adversaires « les théologiens ».

Comme Dante, M. Gebhart place Joachim de Flore « avec qui s'élève l'étoile d'un Noël nouveau », à côté de saint Anselme, de Hugues de Saint-Victor et de saint Bonaventure. Fort judicieusement il voit un successeur de saint Augustin en Jean Scot par qui furent fondues l'une avec l'autre les deux théories johannites, l'Apocalypse et l'Évangile. Quant à Amaury de Chartres, qui effraya l'Église en donnant une forme dogmatique à la croyance au troisième Testament et à la révélation par le Paraclet, M. Gebhart ne croit pas qu'il ait eu, avec Joachim de Flore, aucune relation intellectuelle. N'auraient-ils pas l'un et l'autre puisé, directement ou indirectement, chez ce Jean Scot dont on ne saurait exagérer l'influence au moyen âge? On pourrait d'ailleurs en relisant la *Concorde*, le *Commentaire sur l'Apocalypse*, le *Psaltérion aux dix cordes* qui annonçaient l'Évangile éternel, l'Évangile spirituel du Christ, par lequel disparaîtra l'Évangile littéral et tout temporel et auquel répondra une évolution dans la conscience, dans le corps entier du christianisme, signaler plus d'une ressemblance avec les idées exprimées par saint Anselme qui, malgré lui, abbé puis archevêque, ne trouvait de charmes que dans la vie contemplative.

Les deux admirables chapitres, d'une intuition si pénétrante et d'une exposition si sobre, qui traitent de saint François d'Assise et de l'apostolat franciscain, de Frédéric II et de l'esprit rationaliste de l'Italie méridionale, montrent combien la psychologie de ceux qui ont joué un rôle littéraire, politique, philosophique ou religieux jette de lumière sur les idées et les sentiments qui règlent la conduite de leurs contemporains[1]. L'appréciation de deux personnages si bien jugés et si différents, du mystique dont les oiseaux pleurent la mort et du rationaliste qui vit en bonne intelligence avec des musulmans et des juifs, suffirait à montrer en M. Gebhart un historien aussi bien informé qu'impartial.

Il y autant de finesse et de sagacité érudite dans le chapitre consacré à l'exaltation du mysticisme franciscain, à l'Évangile éternel, à Jean de Parme et à Fra Salimbene. Je recommande les passages où M. Gebhart raconte comment l'Université, pour combattre les mendiants qui prétendaient enseigner publiquement, faussa les propositions de Gérard de Borgo-San Donnino et de Joachim pour les rendre plus hérétiques et où il trace le portrait exquis de Salimbene, l'historien des ermites, des *ribaldi*, des *trutani*, des *trufatores*, des *saccati*, des *apostoli*, des *gaudentes*, etc.

1) Je me permets de renvoyer à ma conférence d'ouverture à l'Ecole des Hautes Études sur *l'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie* et à mon *Mémoire sur l'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*. — Le livre de M. Gebhart m'a confirmé une fois de plus dans des idées que je crois tout à fait justes.

Ensuite vient l'élection de Piétro (Célestin V), le paysan des Abruzzes, « fanatique et borné », qui avait, en présence de Grégoire X, accroché sa cagoule à un rayon de lumière et qui mourut, après son abdication, dans une cellule si étroite qu'il y dormait la tête appuyée sur l'autel où il célébrait la messe!

Le poète, Jacopone de Todi, mystique et ennemi de Boniface VIII, nous conduit, par la Légende dorée et Giotto, au Dante, « la plus haute figure, avec saint François, de l'Italie mystique ». L'originalité de ce dernier, dit M. Gebhart, est dans l'accord de la foi régulière avec des vues qui lui sont propres sur la justification, le salut et la damnation. A la tradition qui lui donnait l'enfer, il ajoute la région presque bienheureuse où sont reléguées les ombres des sages antiques, la prairie ombreuse où les grandes âmes païennes, et avec elles l'Antechrist Averroès, conversent dans la paix éternelle. Au purgatoire il place comme gardien Caton le stoïcien; au paradis, il met le Troyen Riphée qui mourut pour sa patrie et le bon empereur Trajan. Pour lui le péché suprême n'est ni l'hérésie, ni l'incrédulité, c'est le renoncement timide au devoir actif, au dévouement, à la vie! Qu'on lise le travail, fort estimable à coup sûr, d'Ozanam sur Dante, et l'on verra quelle différence il y a entre un libre esprit qui ne cherche que la vérité et l'homme, même le plus éminent, sans cesse occupé de justifier l'orthodoxie de son héros! Ce qui d'ailleurs est d'autant plus difficile, qu'au temps de Béranger, sont condamnées des opinions sur l'Eucharistie qui étaient presque incontestées au temps de Jean Scot et qu'Abélard est poursuivi au concile de Sens pour des doctrines entièrement opposées à celles qui, tirées du même ouvrage, l'avaient fait enfermer, après le concile de Soissons, au monastère de Saint-Médard.

Je voudrais encore qu'on rapprochât les lignes où Dante raconte, qu'après la mort de Béatrix, il trouva dans la lecture des philosophes, d'Aristote, de Boèce, de Cicéron, de Sénèque, un remède à ses larmes, jugea la philosophie, « maîtresse de ces auteurs », une chose « suprême et si douce que son amour chassait toute autre pensée », de celles où Gerbert, qui devint, à cause de ses connaissances philosophiques, abbé de Bobbio, archevêque de Reims, de Ravenne, puis pape, se consolait lui aussi, par la lecture de Cicéron et de Boèce, des souffrances physiques et morales qu'il éprouvait à Reims ou en suivant le roi au siège de Laon. On verrait combien la philosophie ancienne, mutilée et rudimentaire, exerce d'influence sur les esprit les plus religieux et combien sont fausses les formules généralement acceptées, par lesquelles on prétend résumer les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

Ajoutons enfin qu'il y a, pour la psychologie ethnique, des documents bien précieux dans l'*Italie mystique*. Pour toutes ces raisons, on ne saurait qu'être reconnaissant à l'auteur de continuer des études qui apportent à ses lecteurs plaisir et profit.

F. Picavet.

A. Jundt. — **Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. — Un problème de psychologie religieuse.** — Avec documents inédits et fac-similés en phototypie, 1 vol. in-8° 152 p. — Paris, Fischbacher, 1890.

Le 17 août 1890 est mort, à Versailles, M. Auguste Jundt, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce jour-là, l'Université a perdu un de ses plus distingués professeurs, et les sciences religieuses un de leurs plus vaillants pionniers. M. Jundt s'était consacré à l'histoire ecclésiastique du moyen âge, et il avait particulièrement étudié les mystiques. Parmi ces mystiques il avait ses favoris, les Amis de Dieu du XIVe siècle. Il leur avait consacré, en 1879, un ouvrage considérable et qui paraissait avoir épuisé la question. Le savant dominicain, le P. Denifle, attaqua pourtant les conclusions du professeur de Paris; celui-ci, ayant repris son travail, publia en 1890 un nouveau livre intitulé *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland — un problème de psychologie religieuse*. La façon nouvelle dont M. Jundt a posé la question, la solution inattendue qu'il en a proposée, imposent cet ouvrage à l'attention de quiconque s'intéresse aux sciences religieuses [1].

En 1347, vivait à Strasbourg un banquier nommé Rulman Merswin; il était d'un famille considérée et riche et il jouissait d'une grande réputation de droiture et de piété. Sous l'influence des piétistes ou Amis de Dieu de l'Allemagne supérieure, il renonça au négoce pour se consacrer à la vie religieuse. Il fallut l'influence que le dominicain Jean Tauler exerçait sur lui pour l'empêcher de se livrer à un ascétisme exagéré. Les malheurs du temps, la peste asiatique, le développement de la secte du Libre-Esprit, étaient pour lui autant de signes du ciel, par lesquels Dieu, toujours juste et miséricordieux, avertissait l'humanité pécheresse. Ému par tous ces spectacles tragiques, il se sentit appelé à élever la voix pour faire rentrer ses frères dans le chemin du salut.

Par son caractère personnel comme par sa vocation, Rulman Merswin est de la famille de ces prophètes et de ces prophétesses qui, depuis le milieu du XIIe siècle, ne cessent de prédire des temps nouveaux pour la chrétienté. Il est des leurs par sa désespérance : le monde entier est actuellement plongé dans le mal; — par ses vues apocalyptiques sur l'avenir : de terribles calamités vont précéder et annoncer le rajeunissement définitif de l'Église; — par la physionomie de sa piété : il reçoit par une révélation directe la vérité qu'il devra proclamer.

1) Sur M. Auguste Jundt, il faut lire la touchante notice de M. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie de Paris (*Séance de rentrée de la Faculté*, 1 broch. in-8, Fischbacher, 1890). — Ses autres ouvrages sont : *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart*, 1871. — *Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et XVIe siècle*, 1875; — *Les Amis de Dieu au XIVe siècle*, 1879; — *Die dramatischen Auffuhrungen im Gymnasium zu Strasbourg*, 1882; — *Les Centuries de Magdebourg*, 1883; — *L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante*, 1887.

Comme Henri Suso, R. Merswin écrivit l'*Histoire de sa conversion*, dans laquelle il raconte sa crise religieuse, ses exercices d'ascétisme, et explique toute son activité ultérieure : « Dieu me contraignit d'écrire des livres pour le salut de mon prochain : malgré mes résistances, je fus *obligé* de le faire. » Nous possédons ces livres : ce sont le *Livre des bannières*, qui décrit la grande lutte de Lucifer contre le Christ, et le *Livre des neuf roches*, qui montre clairement de quelle façon l'auteur entendait le développement progressif de la vie spirituelle et quelles étaient ses vues sur l'avenir de la chrétienté.

R. Merswin ne se contenta pas de cette production littéraire. En 1366, il acheta le monastère de l'Ile-Verte, aux portes de Strasbourg, y installa quatre ecclésiastiques qu'il remplaça bientôt par des moines johannites. Son but était d'offrir un asile aux laïques de toute condition qui désireraient fuir le monde et se convertir à Dieu. Il se retira lui-même dans le couvent, consacrant son temps et ses forces à assurer le bien-être matériel et moral des habitants de la maison. En 1380, pressé de devenir « captif du Seigneur », il renonça complètement à la société de ses frères et vécut dans la réclusion jusqu'à sa mort en 1382.

La vie de Merswin ne présenterait rien d'extraordinaire au point de vue de la piété du moyen âge, s'il ne s'y greffait un élément mystérieux qui a dérouté jusqu'à présent la critique. Sa « conversion » était terminée, quand un inconnu, l'Ami de Dieu de l'Oberland, se présenta devant lui et devint son confident. Merswin se soumit à cet homme « en la place de Dieu », et il reçut de lui l'ordre d'écrire, malgré ses répugnances, l'histoire de sa conversion.

Ce personnage a une histoire. Sa vie est celle d'un véritable « Ami de Dieu » : à l'intérieur mysticisme intense, à l'extérieur activité missionnaire qui s'étend sur une grande partie de l'Europe. Il s'est voué particulièrement à l'avancement spirituel de Merswin et de son entourage. C'est pour lui qu'il compose de nombreux traités que le banquier de Strasbourg communiqua aux Johannites à partir de 1377 ; c'est par lui qu'il fait parvenir à Tauler en 1357 son *Épître à la chrétienté*[1] ; c'est par lui qu'il entre en relations épistolaires avec le vicaire général de l'évêque de Strasbourg, Jean de Schaftolsheim. De 1364 à 1367, il prend une part active à la fondation de l'Ile-Verte, et, après l'établissement de l'ordre, il ne cesse de travailler à l'édification de ses membres. — Par ses traités nous apprenons quelle a été son activité dans son propre pays. Il fonda une maison analogue à celle de l'Ile-Verte, se livra à ses devoirs missionnaires, alla jusqu'à censurer le pape en personne ; il finit par se faire « captif du Seigneur » pour le salut des pécheurs.

II. — Qui a été cet Ami de Dieu de l'Oberland ?

M. Ch. Schmidt[2] a cru découvrir sous son anonymat un certain Nicolas de Bâle et il a cherché son ermitage à Herrgottswald, ancien lieu de pèlerinage

1) Cette épître eut une certaine influence sur la prédication du pieux dominicain.

2) *Nicolaus von Basel. — Leben und ausgewählte Schriften*, 1866.

situé sur le contre-fort occidental du Pilate. Cette hypothèse, fondée sur des documents qui ont aujourd'hui perdu leur valeur, est complètement abandonnée.

M. Lutolf[1] a placé cet ermitage dans l'Entlebuch, sur une hauteur appelée le Schimberg.

Enfin, dans son grand ouvrage de 1879, M. Jundt avait donné à l'Ami de Dieu de l'Oberland le nom de Jean de Rutberg, l'avait supposé originaire de Coire, et lui avait attribué la fondation de l'ermitage de Ganterschwyl, dans le Toggenburg.

C'est alors qu'est intervenu le P. Denifle[2]. Dans toutes les hypothèses précitées il trouve des invraisemblances, et la conclusion naturelle de son travail est la suivante : la retraite du Grand Ami de Dieu reste encore à découvrir. Mais, ajoute-t-il aussitôt, il n'est plus nécessaire de la chercher; l'Ami de Dieu n'a pas existé, sa vie n'est qu'une fiction de Merswin.

Rien ne montre le beau caractère de notre regretté collègue comme la conduite qu'il adopta dans cette circonstance. Avec une loyauté courageuse, M. Jundt s'incline devant cet arrêt qui ruine toutes ses précédentes hypothèses. Il reprend, une à une, les preuves de cette thèse inattendue, il en montre la valeur, et il en augmente même la force par ses propres observations. On nous permettra de ne point résumer cette longue discussion; le résultat négatif de cette enquête est aujourd'hui acquis, et nous avons hâte d'arriver à ce qui fait l'originalité du nouveau livre.

L'Ami de Dieu n'a pas existé. Sur ce point, les deux auteurs sont absolument d'accord. Mais immédiatement après ils se séparent : « L'histoire de l'Ami de Dieu n'est qu'un mensonge intéressé de Merswin », dit le P. Denifle. — « Non, réplique M. Jundt, Merswin n'a pas été un imposteur ». Et de fait il lave Merswin des principaux reproches dirigés contre lui : Merswin n'a pas menti et ne s'est pas contredit dans l'histoire de sa vie intérieure ; surtout son caractère religieux et la valeur théologique de ses écrits ne sont pas aussi médiocres qu'on l'a dit. D'autre part, étudiant avec le savant dominicain les ouvrages en question, M. Jundt relève de singulières ressemblances entre le style, le vocabulaire et l'écriture même de R. Merswin et ceux de son mystérieux correspondant. La langue de l'Ami de Dieu est celle qu'on parle dans la Suisse orientale, depuis Coire jusque vers la Souabe, mais elle contient une foule de locutions et de tournures alsaciennes que le rédacteur a laissées échapper.

Merswin aurait-il donc commis la supercherie qu'on lui reproche? Mais quelle raison aurait-il eue de le faire? Son accusateur n'est pas embarrassé pour répondre à cette question : Merswin, dit-il, est tout simplement un ambitieux peu scrupuleux dans le choix des moyens; afin de mieux imposer son autorité,

1) *Jahrbuch fur schweiz. Geschichte.* Zurich, 1877, t. I.
2) *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1880, t. XII et XIII.

il invente un Grand Ami de Dieu par qui parle le Saint-Esprit et, se dérobant derrière ce personnage, il fait prévaloir ses avis, adresse des conseils et des remontrances, dit son mot dans la question du schisme; c'est un volontaire, un agité, ne voyant que du mal autour de lui, rêvant de corriger l'Église de ses maux réels ou *imaginaires*; il est aveuglé et emporté par le sentiment de sa justice propre.

C'est là, démontre M. Jundt, un portrait absolument fantaisiste et qui n'a jamais ressemblé à l'original : étrange ambitieux, ce jeune homme de la plus haute bourgeoisie, allié à la noblesse, appartenant à la mense épiscopale, un de ceux qui peuvent seuls parvenir à certaines fonctions, aux conseils et aux charges de la république de Strasbourg, et qui, pour assouvir sa soif de domination, renonce à son privilège de monnayeur épiscopal, aspire à diriger la conscience de trois pauvres prêtres et d'un ancien commis-négociant! Si Rulman Merswin a écrit le roman de l'Ami de Dieu, M. Denifle a écrit celui de R. Merswin.

Le banquier de Strasbourg n'a pas été un imposteur : l'étude de son caractère, si humble et si discret, nous interdit de le supposer. Mais, peut-on dire qu'il ait cru à l'existence du personnage dont il a raconté l'existence imaginaire? A cette question, M. Jundt n'hésite pas à répondre par l'affirmative; un de ses arguments surtout nous paraît probant. C'est dans son autobiographie que Merswin a raconté la visite de l'Ami de Dieu. Or, pour qui a-t-il écrit ces pages qu'il voulait sans cesse détruire et que personne n'a lues de son vivant? On ne se ment pas à soi-même. Les termes du problème doivent donc désormais être les suivants : L'Ami de Dieu de l'Oberland n'a pas existé, et pourtant Merswin a cru à son existence. Nous sommes en présence d'un problème de psychologie.

III. — L'histoire de Merswin, dit M. Jundt, est un cas de dédoublement de la personnalité. Le fondateur de l'Ile-Verte a imaginé de toutes pièces le personnage qu'il a appelé le Grand Ami de Dieu de l'Oberland; puis, au lieu de contempler son rêve, il l'a vécu. — Telle est la thèse qui nous est proposée. Elle a plusieurs avantages que nous devons nous contenter d'indiquer; elle écarte d'abord une accusation de duplicité qui ne s'accorde guère avec ce qu'on sait de Merswin, elle est ensuite féconde : qui sait quelles découvertes sont réservées à ceux qui l'appliqueront à certains problèmes de l'histoire du moyen âge ?

Voyons l'hypothèse en elle-même. La première question qu'elle provoque est celle-ci : les documents qui permettent de supposer chez Merswin un tel état psychologique, nous signalent-ils l'état physiologique qui lui correspond d'ordinaire? Sur ce point les doutes ne sont pas possibles; M. Jundt a relevé chez le vieux banquier une foule de symptômes fort sérieux, — accès de lévitation, de paralysie, de céphalalgie — que devait aggraver le régime débilitant de l'ascète.

En second lieu, peut-on parler de maladie mentale chez Merswin qui a multiplié les preuves de modération, de sagesse pratique, en un mot, d'intelligence ? Mais il se trouve que l'état morbide dont il s'agit a pour résultat fréquent d'exal-

ter la puissance intellectuelle, de provoquer des prodiges de mémoration ou de raisonnement. D'une façon toute générale, l'hypothèse ne se heurte à aucune invraisemblance.

D'autre part, elle est suggérée par un fait très curieux. En plusieurs passages de ses écrits, Merswin confond la « voix divine » de sa conscience et l'Ami de Dieu. La voix divine et l'ami de Dieu jouent un même rôle dans sa vie; quelquefois, l'une répond à une question posée à l'autre. En outre, l'on remarque dans le style de Merswin les traces d'une tendance au dédoublement. Ce qu'il raconte s'impose à lui avec un tel caractère d'objectivité qu'il revit la scène et perçoit les paroles qu'il rapporte : « Il me fut révélé, dit-il, que je devais vivre à l'avenir comme un honnête chrétien, sans qu'on puisse découvrir les œuvres secrètes que Dieu *a faites et fera encore en toi*. Ces deux traits, la tendance au dédoublement et la confusion de la voix divine et de l'ami de Dieu, se complètent l'un l'autre; et il est dommage que M. Jundt, après les avoir relevés tous deux, ne les ait point rapprochés : il insiste sur le premier, mais il en aurait trouvé l'explication dans le second.

Ceci posé, il est relativement aisé de voir comment s'est produit le dédoublement. Merswin est sous l'obsession d'un sentiment missionnaire, mais il n'ose pas s'y abandonner. La voix divine réprimande l'homme timide; elle finit par avoir raison de lui et le force à écrire un livre contre les vices de la chrétienté. Par ce travail même, il est conduit à se représenter ce que doit être un véritable Ami de Dieu, qui a jeté un regard dans « l'origine » et veut travailler au salut de ses frères. Cette contemplation n'est pas désintéressée ; Merswin voudrait être cet ami de Dieu et cela même l'invite à rêver encore plus fortement l'existence que ses craintes l'empêchent de réaliser. Nous savons par plusieurs textes qu'à certaines heures il ne pouvait pas toujours gouverner les images qui se présentaient à lui; tout nous pousse donc à croire que celle de l'Ami de Dieu s'est imposée à lui avec une force extraordinaire et qu'il a vécu son rêve.

On peut se demander comment Merswin en est venu à entrer en rapport direct avec l'Ami de Dieu. Le professeur de Paris répond en invoquant la nécessité psychologique de se révéler à quelqu'un. Cette nécessité a amené l'Ami de Dieu évidemment sous la forme d'une image mentale ou d'une hallucination.

Une fois ce fait expliqué, M. Jundt a cru devoir être très bref. La personnalité de l'Ami de Dieu est faite de la série d'états de conscience dans lesquels Merswin est successivement entré pour parcourir sa carrière idéale de missionnaire; ces états s'enchaînent entre eux, mais le bourgeois de Strasbourg n'en garde aucun souvenir à l'état normal. C'est dans cette personnalité que Merswin soulage son besoin antérieur d'activité religieuse; du jour où elle se produit, lui-même perd la plus grande partie de son activité propre.

IV. — Nous avons exposé aussi brièvement que possible comment, d'après M. Jundt, le problème des rapports de Merswin avec l'Ami de Dieu de l'Oberland doit être désormais posé et résolu. Nous nous contenterons d'ajouter que

l'auteur nous paraît avoir raison plus qu'il ne le croyait ou le disait lui-même. Nous nous demandons si du livre de M. Jundt on ne peut pas tirer des arguments dont il ne s'est point servi et qui fortifieraient beaucoup sa thèse.

Pourquoi, par exemple, après son étude si complète et si consciencieuse des deux écritures de Merswin et de l'Ami de Dieu, ne les a-t-il pas rapprochées du caractère des deux personnages? En le faisant, on ne découvrira rien que le savant historien n'ait indiqué lui-même, mais il l'indique à propos d'autre chose et il ne songe pas à y chercher une confirmation de son hypothèse. L'énergie est le trait dominant de l'Ami de Dieu, la faiblesse celui de Merswin. Que nous révèlent à ce sujet les deux écritures? Elles se ressemblent si fort à certains égards que le même écrivain s'y trahit; et à d'autres égards elles diffèrent tant que l'on n'ose pas affirmer qu'elles proviennent d'une même main. Or cet embarras a pour cause l'exagération extraordinaire que revêt, dans les manuscrits de l'Ami de Dieu, la forme de certaines lettres; et chose curieuse, ces exagérations, ces hachures, ces jambages audacieux que M. Jundt a notés, sont précisement les caractères que prend l'écriture d'un sujet, lorsque l'opérateur lui a suggéré, en état d'hypnotisme, une personnalité plus énergique qne la sienne. Rappelons d'autre part, et toujours d'après M. Jundt, qu'un éditeur du *Livre des neuf roches* (de Merswin) a supposé qu'il avait été écrit par une femme timide et craintive. Ce fait est inexplicable dans l'hypothèse de l'imposture; il est naturel dans un cas de dédoublement.

Sans s'aventurer sur le terrain encore peu exploré de la graphologie scientifique, M. Jundt serait arrivé à une conclusion identique en comparant le style des deux écrivains. Il a fait ce rapprochement, mais en poursuivant un autre but. Or, qu'a-t-il remarqué? « Je doute qu'il existe ailleurs une prose aussi diffuse, aussi flasque, aussi enfantine que chez l'auteur des *Neuf roches*. Nulle part je n'ai encore rencontré les constructions brisées, les anacoluthes en nombre aussi considérable; la pensée semble incapable de se supporter elle-même d'un bout de la phrase à l'autre; le discours fléchit à tout moment et se recommence en d'interminables et énervantes répétitions... Le style de l'Ami de Dieu m'a toujours paru moins embarrassé et plus rapide que celui de Merswin. » Comme les différences d'écriture, ces différences de style sont inexplicables dans l'hypothèse de l'imposture: elles signifieraient que Merswin a été supérieur à lui-même chaque fois qu'il a menti!

Qu'on nous permette enfin une dernière remarque. M. Jundt explique fort bien par la nécessité de se révéler à quelqu'un l'hallucination de Merswin. A dire vrai, il a montré par là comment l'hallucination était préparée, non pas comment elle a été provoquée. Ce serait suffisant à la rigueur, mais les textes nous autorisent peut-être à aller plus loin. « Quand l'Ami de Dieu, écrit M. Jundt, apparaît à Merswin pour la première fois en 1352, il tient à la main son *Livre des deux hommes* qu'il vient d'écrire. L'activité littéraire de Merswin dans le rôle de l'Ami de Dieu commence donc avant la première venue de ce personnage dans

sa demeure ». Est-il imprudent d'essayer de deviner ce qui s'est passé? Merswin a écrit le livre pendant son rêve. A l'état de veille il s'est trouvé en présence de son œuvre; comme il ne s'en savait point l'auteur, il a été tout porté à l'attribuer à l'homme dont il imaginait sans cesse l'existence. L'hallucination était préparée par tous les besoins intimes de Merswin; elle a été provoquée par la vue du livre écrit dans l'état second.

On voit combien séduisante est l'hypothèse de M. Jundt. Elle n'est pas seulement établie par la démonstration de l'auteur; elle est suggérée pas tout son livre. Elle nous paraît s'imposer.

Nous n'insisterons pas sur tous les détails qui nous poussent à l'admettre. M. Jundt nous a dit plusieurs fois que, depuis la publication de son travail, il avait découvert un certain nombre d'arguments nouveaux à l'appui de son idée; nous ignorons quels ils sont, les forces lui ont manqué pour nous les expliquer... Arrêtons-nous devant notre deuil. Ce n'est pas seulement un appendice au présent volume que nous regrettons; ce sont tous les ouvrages que le maître rêvait de nous donner. Mais qu'est-ce que cette perte auprès de celle du professeur et de l'homme?

R. Allier.

Octave Gréard, de l'Académie française. — **Edmond Scherer** (Paris. Hachette, in-16 de 232 p.; 3 fr. 50).

Le grand public n'a connu de M. Scherer que le critique littéraire, le publiciste philosophe, le journaliste politique. Mais voici un livre qui nous fait connaître l'homme lui-même, nous fait aller au plus vif de son âme, nous donne le secret de cette pensée pénétrante, sincère, qui se jetait sur les sujets les plus divers, les approfondissait avec une âpre vigueur, étonnait toujours par sa hardiesse. Nous connaissons maintenant les différentes phases de la pensée de M. Scherer, nous sommes au fait de sa vie religieuse et, chose intéressante entre toutes pour des théologiens, nous avons le récit fidèle de la crise de la foi par laquelle il a passé.

Certes, bien d'autres que M. Scherer ont eu à subir des crises semblables. Il arrive souvent que le travail intérieur de l'esprit ébranle les croyances, les dissout, les anéantit, que la discorde alors éclate dans l'âme, que la guerre se déclare entre le sentiment et l'intelligence. Guerre cruelle, et grands sont les hommes dont l'intelligence en est sortie victorieuse et affranchie. Qui dira si les Lamennais, les Jouffroy, les Pascal même n'ont pas humilié leur esprit dans quelque transaction? M. Scherer, lui, a su rompre vaillamment avec le passé, briser tous les obstacles, accepter tous les sacrifices pour suivre, coûte que

coûte, ce qui lui semblait vrai. Il restera désormais une des grandes figures du XIXe siècle et il faut savoir gré à un homme de l'autorité de M. Gréard de l'avoir remis en sa vraie place. L'histoire de cette âme fournira l'une des pages les plus curieuses de l'histoire religieuse de notre siècle, et c'est à ce titre que nous la signalons dans la *Revue de l'histoire des Religions*. Voici, telles que nous les trouvons exposées dans ce livre, les diverses phases de cette crise religieuse.

Edmond Scherer est né à Paris en 1815. Son père appartenait à une famille suisse protestante. Sa mère était la fille d'un banquier de Londres fixé à Paris. Ce qui caractérise son enfance c'est déjà, semble-t-il, une grande indépendance d'esprit en même temps qu'un penchant très vif à la réflexion. Peu attentif aux leçons de ses maîtres, rebuté par les exercices de collège, il étudie tout seul à sa guise, la poésie ancienne et moderne. Dans son journal intime qu'il commence à huit ans, pour le continuer toute sa vie, il se dépeint comme passant par le jansénisme, la ferveur chrétienne, le déisme, finalement pyrrhonien et désabusé.

A seize ans, sa famille l'envoie en Angleterre où, loin des siens, de ses camarades, dans la maison austère d'un pasteur, son âme, se repliant sur elle-même, s'éveille au sentiment religieux. La vie lui apparaît avec ses devoirs et son idéal. La pensée de Dieu, l'amour de Dieu le pénètrent, l'inondent de joie et son carnet, de 1832, se termine par un mot qui marque le dénouement de cette révolution morale : 25 décembre; Noël : Conversion.

C'était justement l'époque où le « Réveil » se développait avec une recrudescence de force et d'éclat. M. Scherer s'y associe avec ferveur. Son esprit logique se plaît dans la dogmatique calviniste. C'est dans cette forme étroite que ses croyances se coulent naturellement. En même temps, son besoin de foi profonde trouve son compte dans l'étude approfondie de la Bible, acceptée comme la parole divine. Le calvinisme est un merveilleux aliment à ce cœur mystique, à cet esprit amoureux de dialectique.

Il revient donc d'Angleterre, tout frémissant d'ardeur religieuse, dévoré du besoin de faire accepter aux autres ses croyances, décidé à devenir ministre de l'Évangile et, dès 1836, il obtient de ses parents l'autorisation d'aller suivre les cours de théologie à la faculté de Strasbourg.

On sait combien florissante était alors cette école. Les méthodes, que les historiens d'aujourd'hui se font honneur de découvrir, y étaient déjà, venues d'Allemagne, pratiquées dans toute leur rigueur. C'était l'époque de Bruch, de Cunitz, de Jung et surtout du grand Édouard Reuss, « qui ne le cédait à aucun savant étranger par la conscience des recherches, l'étendue de l'érudition et surtout la hardiesse d'esprit ». M. Scherer ne tarda pas à devenir l'élève préféré du maître. Il travailla sous sa direction, se donna, sans arrière-pensée, à son enseignement et cependant son orthodoxie rigide ne fut en rien entamée par le rationalisme du professeur. Pas une fois, durant ces quelques années qu'il passa à Strasbourg, son esprit ne fut visité par le doute; ce furent des

années bénies de travail austère et de joie débordante. Il éprouva, à ce moment, tout ce que peut donner de bonheur intense la vie vraiment religieuse, l'union intime de la pensée et du cœur avec l'être infini : « Je veux être petit enfant, je veux amener toutes mes pensées captives sous l'autorité de la Bible et de la croix; je veux être de ceux dont il est dit : bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ». Ainsi parlait-il la veille du jour de sa consécration. Jamais néophyte n'approcha des ondes saintes du baptême avec plus de ravissement intérieur : « Je suis à toi », s'écrie-t-il dans ce cantique que l'on chante encore dans les églises réformées.

Ces croyances sont, à ce moment, celles du Calvinisme le plus orthodoxe. Avec sa logique ordinaire il les systématise dans sa *Dogmatique de l'Église réformée*, sa *Théorie de l'Église chrétienne* et quelques autres opuscules. Nous y remarquons deux idées fondamentales : c'est d'abord le dogme théopneustique accepté dans toute sa rigueur mais pour des raisons originales, par une sorte de besoin, semble-t-il, de vérité absolue. La science humaine, selon lui, et même la conscience morale ne portent que sur des vérités relatives, sujettes au devenir. Une morale absolue ne peut donc être que révélée. « Sans révélation, les idées morales ne seraient que des opinions individuelles; aussi faut-il croire à tout l'Évangile. » Déjà M. Scherer croyait donc à la relativité de la connaissance purement humaine. L'objet absolu n'était point connu, pour lui, par une intuition directe, mais par un témoignage tout extérieur.

Une autre idée qui lui tient à cœur et sur laquelle on n'a peut-être pas assez insisté, puisqu'elle le suivra toujours et fera l'unité de sa vie intellectuelle en apparence si brisée, c'est celle de la prédestination, du déterminisme. Elle est chez M. Scherer, comme chez les calvinistes et les jansénistes, d'origine morale. Comme tous les cœurs religieux, tourmentés du besoin impérieux de faire éclater leur étroite individualité pour s'unir à l'universel, il sentait que nos efforts sont toujours vains, enchaînés que nous sommes à la fatalité de notre nature et de notre nature finie, déchue. Jamais cet amer sentiment de notre esclavage ne le quittera. C'est même là qu'il faut peut-être chercher le secret de ses jugements philosophiques, politiques, historiques, littéraires même qui étonnaient par leur rigorisme moral. Toujours il méprisera cette philosophie superficielle, qui ne tient pas compte du mal de l'individualité, ne reconnaît pas le péché à la racine de la volonté et dénature l'histoire. La croyance à la perfectibilité indéfinie de l'humanité, à la bonté essentielle de l'homme, la confiance dans les instincts, les hymnes enthousiastes en l'honneur du progrès le choquent comme un manque de moralité. Il ne cessera jamais de sentir que la nature est mauvaise, que nous sommes en sa dépendance, que la liberté est une chimère. Le sentiment du péché est un sentiment dont l'âme ne se guérit pas et qui imprime une marque indélébile aux pensées, aux paroles, au style même de ceux qui en ont été une fois atteints.

C'est avec cette foi toute calviniste que M. Scherer quitta Strasbourg pour

aller enseigner la théologie à Genève. L'école calviniste qui s'était fondée à Genève en opposition avec la faculté officielle de théologie vint lui offrir une chaire où il pourrait travailler à la propagation de ses idées. M. Scherer accepta avec coie et comme s'il avait enfin atteint le but de sa vie. Cependant l'heure de la crise allait sonner.

Sa foi était trop en possession de son âme pour que la pure spéculation l'ébranlât. C'était le dur contact des textes, les résultats positifs de la science critique qui devaient lui porter le coup mortel.

La fonction de M. Scherer, en effet, l'obligeait à étudier les textes en savant et non en croyant. Il avait trop de conscience pour se dérober à ce dangereux devoir. Aussi les marques d'inquiétude ne tardèrent-elles pas à se montrer. Le premier cri d'angoise est du 15 octobre 1843. Nous n'hésitons pas à citer cette page du journal intime, il y en a peu de plus émouvantes dans Pascal; elle suffirait seule à remplir de respect et d'admiration pour celui qui l'a écrite. « O mon Dieu, donne-moi d'être vrai. Je porte ton nom, ô mon Seigneur! Mes occupations se rapportent à toi, je me range auprès de toi avec ceux qui t'aiment C'est à toi que j'appartiens, à ton Église, à ton service. Et pourtant : Ah! mensonge, mensonge! La vérité c'est l'unité de la vie et je ne suis rien moins qu'un. O mon Dieu, donne-moi d'être vrai, vrai surtout quant à toi. » Pendant un an encore, M. Scherer, le doute au cœur, poursuivit son enseignement. Mais dès 1849, il adressait sa démission au président de l'Oratoire. Désormais la, brèche était faite, la certitude de posséder la vérité absolue allait se dissiper peu à peu, et son esprit retomber du ciel sur la terre. Chute cruelle et si rapide qu'à peine on en peut marquer les étapes. Convaincu dès l'abord que les livres saints ne sont qu'un document humain il crut, quelque temps, pouvoir se rallier aux idées de Vinet, abandonner le dogme théopneustique sans cesser de croire à la vérité absolue des doctrines enseignées par l'Évangile, sans cesser de croire surtout à la personne une et extraordinaire du Christ. Si la Bible n'est pas la parole de Dieu, au moins, pensait-il, renferme-t-elle la parole de Dieu. Pendant quelques années il collabora activement à la *Revue théologique* de Strasbourg. Avec MM. Réville et Colani il soutint les idées qui devaient faire le fond du protestantisme libéral. Mais les principes ont leur logique inflexible. Cette idée chrétienne que M. Scherer ne croyait pas révélée d'une façon surnaturelle, M. Scherer allait être amené à la considérer d'un point de vue tout historique, comme un fait ayant eu ses antécédents et devant engendrer ses conséquents, comme un phénomène transitoire et non comme l'immuable image d'une éternelle vérité. « La révolution la plus profonde, écrivait-il dès 1851, qui puisse marquer notre vie est celle qui s'accomplit lorsque l'absolu nous échappe et avec l'absolu le sanctuaire privilégié et les oracles de la vérité. »

Cette révolution s'opéra en partie dans l'esprit de M. Scherer sous l'influence de Hegel. On a signalé l'importance de cette influence, on n'a peut-être pas assez montré qu'il ne vit dans l'hégélianisme que le relativisme, que la doctrine de

l'universel devenir et non cette idée chère à Hegel que l'absolu se trouve dans la pensée elle-même. L'hégélianisme n'a fait que l'affirmer dans une manière de voir toute historique, dans cette théorie que tout phénomène et entre autres le christianisme s'explique par des causes naturelles, que tout phénomène n'est, suivant son expression favorite, qu'un « fait ». Notre connaissance, selon lui, ne porte que sur des faits passagers, n'ayant d'absolu que leur place dans les liens d'airain de la nécessité. Cette manière de voir devait le conduire au scepticisme le plus net. En 1860 il quittait Genève pour ne plus y revenir. La rupture était désormais achevée; son esprit avait définitivement abandonné l'absolu. Il devait naturellement se laisser séduire par les doctrines évolutionistes qui montrent comment se forment mécaniquement et sans nulle action de la finalité, les organismes, les esprits, les croyances, et qui aboutissent en dernière analyse au pyrrhonisme. Il pensait que Darwin resterait le grand nom du XIXe siècle. Enfin, à la fin de sa vie, il disait lui-même que ces deux mots définissaient le mieux son état d'esprit : « phénoménisme agnostique ». L'absolu est-il matière, est-il esprit? Mystère. Notre connaissance ne porte que sur les phénomènes qui se transforment et se succèdent dans notre conscience comme un impitoyable flux. M. Scherer avait passé de l'orthodoxie calviniste au phénoménisme sceptique de Hume et de Stuart-Mill. Il avait partagé le sort réservé souvent, comme on l'a remarqué, aux mystiques. Perdus dans la contemplation d'un objet infini cet objet s'évanouissant, ils restent comme perdus dans le vide et ne peuvent s'élever à ces hautes doctrines qui cherchent l'absolu non dans l'objet de la pensée mais dans la pensée elle-même, qui contemple, immobile, les phénomènes, se saisit à leur contact et ne peut douter de sa propre existence.

A ce nouvel état d'esprit de M. Scherer devait correspondre naturellement une profonde transformation du sentiment. Certes l'adaptation du sentiment à la pensée fut longue, pénible, elle coûta des larmes de sang. « Quand la lutte s'arrête un moment, nous dit-il, quand le penseur redevient homme, quand il écoute les gémissements qu'il a arrachés; oh ! qu'il trouve alors son sentier rude et sauvage et qu'il donnerait volontiers la jouissance de sa conquête pour une de ces fleurs de piété et de poésie qui embaument le sentier des humbles. » Cependant, l'âge aidant, la paix devait se faire. A l'intelligence il ne restait que des faits relatifs se produisant au gré de l'éternel destin, au cœur il ne reste que la résignation stoïcienne et spinoziste, avec une certaine tristesse à la pensée que la vérité est antisociale et que, de la connaître, l'humanité peut-être mourrait. Cette manière de comprendre et de sentir la vie est exposée avec une netteté qui ne laisse rien à désirer dans la préface au journal intime d'*Amiel*. Le fait, la force, la réalité le persuadent sans l'opprimer. L'optimisme comme le pessimisme lui semblent « impertinents » puisqu'ils jugent les choses d'après un idéal tout subjectif, une pure conception de l'esprit. « Mais les choses sont ce qu'elles sont, le monde est tout ce qu'il peut être et l'apaisement est dans l'acceptation du fait et de sa souveraineté. » Comprendre, c'est sinon se réjouir

du moins se résigner. M. Scherer, dans le naufrage de ses croyances, a su contraindre son cœur à la résignation des Épictète et des Marc-Aurèle, il a souri de leur triste sourire, mais avec plus d'amertume, étant revenu d'un beau rêve, ayant moins de confiance dans l'avenir. Cependant la paix s'est faite, l'unité intérieure s'est rétablie, le sentiment s'est mis en harmonie avec la croyance.

Telle a été cette crise qui a fait de M. Scherer le critique littéraire, le philosophe, l'écrivain politique que nous connaissons, qui lui a donné cette autorité devant laquelle tant de monde s'inclinait. M. Gréard a analysé avec son grand talent les œuvres de la dernière période. Nous renvoyons le lecteur à ces pages si délicates, si nourries d'idées. Mais assurément l'intérêt du livre est dans ce grand drame intérieur, dans cette lutte amère poursuivie avec un si mâle courage. Certes ce sont des héros ceux qui ont suivi leur intelligence, coûte que coûte, à travers les ruines qu'elle a semées sur sa route. M. Scherer fut un héros de la pensée. D'autres craindront auprès de lui la contagion du scepticisme. Pour nous, nous croyons que la vie de ce fervent serviteur de la vérité est un exemple fortifiant pour l'intelligence, une haute leçon de moralité,

P.-Félix Pécaut.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — Sur la proposition de la Section des Sciences religieuses, M. le Ministre de l'Instruction publique a autorisé M. l'abbé Deramey à faire un cours libre à l'École des Hautes Études sur l'*Histoire religieuse de l'Abyssinie*. Malgré le caractère très spécial du sujet choisi, cette conférence a groupé un nombre d'auditeurs relativement considérable. Le mercredi, à deux heures, M. Deramey expose l'Histoire religieuse de l'Abyssinie depuis les origines jusqu'au rétablissement des anciens négus au XIIIe siècle. Le samedi, à deux heures, il explique des textes relatifs à l'Éthiopie chrétienne.

Publications. — 1° *Philippe Berger. La Bible et les Inscriptions.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 24 pages). M. Philippe Berger, professeur d'hébreu et d'exégèse sacrée à la Faculté de théologie protestante de Paris, avait été chargé de faire la leçon d'ouverture des cours à la rentrée de novembre dernier. Il a eu l'heureuse idée de consacrer cette leçon à montrer l'utilité de l'étude des inscriptions sémitiques pour l'historien du peuple d'Israël et spécialement pour les étudiants. Elles nous apprennent parfois des faits inconnus de l'histoire traditionnelle, des noms ou des indications chronologiques, mais elles ont surtout le grand avantage d'être des documents contemporains des événements auxquels elles se rapportent et elles fournissent ainsi des points de comparaison certains, qui permettent de rétablir et de contrôler les textes anciens. Pour l'histoire d'Israël notamment, elles ont le grand avantage de nous fournir quelques renseignements sur les peuples voisins dont l'histoire traditionnelle ne nous donne guère que les noms. M. Berger a illustré chacun de ses enseignements par des exemples heureusement choisis, de façon à fixer l'attention même de ceux qui n'ont pas fait de ces questions l'objet de leurs études spéciales. En rappelant les services que l'épigraphie sémitique peut rendre à l'historien d'Israël, il a adressé à ses auditeurs une leçon qui, chez nous en particulier, pourrait être utile à d'autres qu'aux étudiants.

— 2° *Paul Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église* (Paris, Lecoffre ; 2 vol.). En publiant ces deux volumes M. Paul Allard a achevé la grande « Histoire des persécutions » dont il avait déjà fait paraître trois tomes.

Les études de M. Allard et celles de M. Aubé sont comme aux antipodes des travaux français modernes sur les persécutions des chrétiens dans l'empire romain. Tous deux connaissent fort bien les sujets qu'ils traitent, mais où le premier est par principe disposé à admettre l'authenticité et la véracité des récits hagiographiques chrétiens, le second les soumet à une critique minutieuse, en général défavorable. Tandis que M. Allard voit et présente les faits dans l'ensemble auxquel ils appartiennent, M. Aubé les étudie en eux-mêmes, en les isolant peut-être trop les uns des autres et avec une tendance marquée à couper un cheveu en quatre. Tous deux font honneur à l'érudition française contemporaine; ni l'un ni l'autre ne nous semblent avoir donné l'histoire définitive des persécutions. M. Aubé en a fourni quelques bons matériaux. M. Allard en a fait un récit, d'une lecture attrayante, mais sans critique suffisante des sources et sans indépendance suffisante à l'égard de l'histoire traditionnelle.

— 3°. *Max Bonnet. Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato* (Paris, Hachette; in-8 de XLVI et 33 p.). M. Max Bonnet a choisi comme sujet de thèse latine une légende de l'Asie Mineure, l'histoire du miracle accompli par l'archange Michel, dit l'archistratège de la puissance du Seigneur, en faveur de l'ermite Archippus auprès d'une source merveilleuse, dans les environs de Chaeretopa. Ce Chaeretopa doit être assimilé à Chonae, aux environs de Colosses. La source miraculeuse a jailli de terre, lorsque les apôtres Philippe et Jean passèrent par là. Un païen, converti au christianisme après la guérison de sa fille, y a élevé une chapelle en l'honneur de l'archange Michel. Le solitaire Archippe en est devenu le gardien. Les vertus de la source et la sainteté du gardien exaspèrent les païens, qui détournent deux rivières voisines pour noyer Archippe. Mais Michel intervient au moment suprême et les eaux détournées sont englouties dans les crevasses de la montagne. M. Bonnet a publié la version qu'il juge la plus ancienne et qui doit dater du ve au VIIe siècle. Nous avons évidemment ici une légende de fabrication pieuse, mais dans laquelle l'auteur a dû faire entrer des éléments de légendes populaires antérieures. Les sources d'eau chaude sont nombreuses aux environs de Colosses et le culte des Anges et des Puissances y était répandu. Il devait y avoir des légendes locales autour des sources d'eau chaude : l'auteur y a ajouté des noms — Archippe — et des souvenirs empruntés à l'Épître aux Colossiens ainsi qu'au cycle légendaire des apôtres, de manière à faire concourir le récit entier à la gloire de l'archange Michel. La légende choisie par M. Bonnet n'a rien de particulièrement remarquable en elle-même. Elle n'a de valeur que comme échantillon des récits analogues, qui furent, après les actes des martyrs, les romans de l'ancien monde devenu chrétien.

— 4° S. *Berger. Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes.* M. Samuel Berger, continuant ses patientes études sur les manuscrits des anciennes versions bibliques, a publié dans la « Romania » (t. XIX) et en tirage à part un nouveau chapitre de l'histoire de la Bible au moyen âge. Il éta-

blit clairement la dépendance de la littérature biblique catalane à l'égard de la langue d'oïl et du provençal. Les traductions catalanes semblent avoir été faites par un homme qui savait le latin, et tour à tour sur le latin et sur le français. L'époque classique de la littérature biblique catalane est le XIVe siècle, mais celle-ci manque de toute espèce d'originalité.

— 5° L'abbé *Fourrière. La mythologie expliquée d'après la Bible* (Paris. Roger et Chernoviz, 1890). M. l'abbé Fourrière est l'auteur d'un livre sur les Emprunts d'Homère au livre de Judith. La « Revue des Religions, » par l'organe de son chroniqueur et d'un de ses collaborateurs, M. Robiou, professeur honoraire à la Faculté des lettres de Rennes, a pris à partie avec une certaine vivacité la thèse de l'honorable abbé. Elle la trouve absurde, ce en quoi elle n'a pas tort, et compromettante pour nos études, ce qui est une autre exagération. Dans tout ordre d'études il y a des excentriques; l'histoire des religions, la critique historique, leur offrent un vaste champ où les fusées de leur imagination peuvent éclater sans inconvénient. M. l'abbé Fourrière n'a pas voulu rester sous le coup des attaques de ses corerigionnaires. Il a repris à nouveau frais la thèse qui lui est chère. Toute la mythologie, toute la littérature grecque y passent. Dans l'*Ajax* de Sophocle il est facile de reconnaître Saül sous les traits d'Ajax et David sous ceux d'Ulysse (p. 47). Dans le XIVe livre de l'*Iliade*, le fait dominant, c'est la ruse de Junon qui trompe Jupiter pour assurer la victoire aux Troyens ; le fait central du livre de Judith est exactement semblable. Les détails même de la toilette de Junon font penser à Judith : « Junon purifie son corps avec de l'ambroisie, Judith se lave le corps ; Junon se peigne ; Judith frise ses cheveux » (p. 4). Il saute aux yeux, n'est-il pas vrai, que des traits aussi extraordinaires ont été empruntés par l'auteur païen à l'auteur sacré. Il y en a 87 pages de la même force. En vérité, de pareilles élucubrations sont inoffensives.

— 6° Il vient de paraître quelques ouvrages que nous ne pouvons que mentionner ici et auxquels la Revue consacrera prochainement des notices plus étendues. La Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet s'est enrichie d'un nouveau volume, la traduction française de l'ouvrage bien connu de M. *A.-H. Sayce*, *Les Hétéens* (Leroux ; 3 fr. 50), avec préface et appendices par notre collaborateur, M. *Joachim Menant*. — L'éditeur Calmann-Lévy a réimprimé en un beau volume l'étude publiée par M. *Ernest Havet* dans la « Revue des Deux Mondes » sur la *Modernité des prophètes*. C'est l'œuvre dernière de l'historien du « Christianisme et ses origines ; » M. Havet, en effet, est mort le 21 décembre 1889, peu de mois après avoir livré au public la thèse originale et hardie, sur laquelle les discussions s'engageront, sans doute, nombreuses, mais à laquelle personne ne pourra contester la sincérité et la loyauté scientifiques dont tous les travaux de M. Havet portent la marque. — Enfin, M. *Maurice Vernes* fait paraître chez Leroux, sous le titre *Essais bibliques*, un recueil de sept mémoires ou études qui ont déjà paru en brochures ou comme articles de revues. M. Vernes, dont la fécondité littéraire est vraiment étonnante, annonce

en outre une série d'ouvrages nouveaux, notamment une étude approfondie sur la religion du peuple d'Israël intitulée : *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, qui formera les tomes II et III de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses). Le premier de ces deux volumes paraîtra à peu près en même temps que la présente livraison de notre *Revue*.

Nouvelles diverses. — 1° *La manne*. M. *G. Bénédite*, ancien membre de la mission archéologique du Caire, qui a fait récemment un fructueux voyage d'études dans le massif du Sinaï, a offert à M. Renan un échantillon de la manne qu'il a recueillie. L'envoi était accompagné de la lettre suivante que nous nous faisons un plaisir de communiquer à nos lecteurs :

« Monsieur et maître,

« Au cours de mon dernier voyage au Sinaï, j'ai recueilli une petite quantité de manne que je suis heureux de vous offrir. D'accord avec les Bédouins, les voyageurs ont, comme vous le savez, donné ce nom à la résine d'un des arbres les plus communs de la péninsule, le *tarfa* ou *Tamarix mannifera* d'Ehrenberg. C'est une substance résineuse très sucrée et ayant plus ou moins la saveur et l'odeur du miel. L'exsudation de la manne est un phénomène qui ne s'observe qu'au printemps et pendant deux mois, mais non d'une façon consécutive. Les Arabes m'ont affirmé n'en avoir jamais vu tomber que pendant la nuit et seulement au moment de la lune. Ils n'ont fait en cela que me répéter ce que leurs pères avaient déjà dit aux voyageurs qui m'ont précédé.

« Tischendorf et Palmer ont minutieusement consigné dans leurs relations tout ce qu'ils avaient entendu à ce sujet. Aux circonstances qui précèdent, ils ajoutent l'un et l'autre, toujours d'après le dire des Arabes, que la morsure de la chèvre stérilise le mannier, ce qui m'a été confirmé. La plupart des voyageurs ont également fait la remarque que cette abondante coulée de sève ne pouvait s'observer que sur le tamarix du O. Ech-Cheik, à l'endroit qui porte le nom de O. Tarfa et O. Feiran. J'ai traversé à quelques jours d'intervalle et à la fin de mai les deux bois de tamarix du O. Ech-Cheik et du O. Feiran, et malgré toutes mes recherches, je n'ai pu découvrir aucune trace de manne. Le bois du O. Tarfa, réputé le plus productif, m'a même surpris par son état de désolation.

« Mon voyage tirait à sa fin sans que ma curiosité fût satisfaite, et je croyais bien ne jamais connaître la manne que par les descriptions des voyageurs et des botanistes — descriptions que je commençais à croire reproduites sans contrôle — quand mon guide eut la joie d'en découvrir. C'était le 5 juin, dans une gorge du O. Chebeikeh, à deux journées et demie de marche de Suez. Au milieu de cette gorge s'épanouissait un tarfa. Si le tarfa dépasse rarement trois mètres de hauteur, il est susceptible de se développer en largeur comme le pin parasol et répand ainsi une nappe d'ombre très légère, mais qui a son prix dans l'Arabie Pétrée où ne vient pas le beau sycomore d'Égypte. Le tamarix du O. Chebei-

keh donnait de l'ombre et de la manne en abondance. La coulée en était interrompue, mais le tapis d'aiguilles et de fines brindilles accumulées au pied de l'arbre était littéralement recouvert de petites perles blanchâtres de la grosseur d'une goutte de rosée. Ces perles fondaient à la chaleur des doigts. Aucune n'était restée suspendue au branchage, comme si la sève s'était répandue très liquide à l'état de pluie. L'écorce des branches n'en portait d'autres traces que des stries luisantes et comme faites au pinceau. J'ai rempli une boîte de brindilles ramassées au hasard, et j'ai, le lendemain, constaté que les perles s'étaient, sous l'influence de la chaleur, séparées de leur support pour former au fond de la boîte un dépôt sirupeux très transparent et très clair. C'est seulement quelques semaines plus tard que l'échantillon m'a paru prendre l'aspect jaunâtre qu'il a conservé depuis.

« Reste à se demander si cette manne est bien la manne d'Israël. Ce n'est pas l'avis des voyageurs qui ont pris à la lettre le récit biblique. Pour les uns, le miracle est au-dessus de toute explication, tandis qu'il n'est, pour d'autres, qu'une invention d'âge plus récent et sans la moindre attache avec la réalité. Cette manière de voir nous paraît presque aussi inadmissible que la première. La manne, telle qu'elle est décrite dans l'*Exode* ou les *Nombres*, serait presque aussi miraculeuse comme produit spontané de l'imagination que comme faveur spéciale des Elohim. Je pense, pour ma part, que tous les épisodes connus dans la relation de la fuite d'Israël (buisson ardent, orage du Horeb, sources miraculeuses, manne, etc.), ne sont ni plus ni moins que le souvenir d'une réalité amplifiée par l'imagination populaire. Mes deux voyages au Sinaï n'ont fait que me confirmer dans cette opinion. Pour la partager (au moins en ce qui concerne la manne), il suffit de comparer la description de la manne et les phénomènes qui accompagnèrent sa récolte dans les deux récits de l'Hexateuque, avec les résultats de mes observations qui ne sont qu'une confirmation d'observations antérieures.

« Veuillez donc, Monsieur et Maître, accepter cet humble souvenir du désert de l'Exode que vous avez si merveilleusement décrit et qui devait bien un peu de sa manne à l'historien d'Israël. Veuillez en même temps agréer, etc.

G. Bénédite.

— 2° *Les théâtres de mystère*. M. *Germain Bapst* a lu récemment à l'Académie des Inscriptions (séances du 19 décembre et du 2 janvier) un mémoire fort curieux sur les mystères du moyen âge, considérés au point de vue de la décoration et de la mise en scène. Nous empruntons au journal « Le Temps » le résumé de ce travail, qui a paru ensuite dans la *Revue Bleue* :

« L'auteur traite d'abord, avec de grands détails, de la structure du théâtre et de la composition de l'auditoire, puis du rôle des femmes sur le théâtre, de l'installation des décors, du costume et des accessoires, et termine par un cha-

pitre sur la peinture décorative et les peintres décorateurs, où il montre que les célèbres miniaturistes du XVIe siècle qui ont nom Jehan Foucquet, Jehan Poyet et autres n'ont pas craint d'employer leur talent à brosser des décors pour la représentation des mystères.

« M. Bapst prend les mystères à l'époque où leur représentation n'a plus lieu seulement à l'occasion des fêtes religieuses, mais est devenue une distraction habituelle pour les hommes du moyen âge, et a, par suite, nécessité l'établissement d'un théâtre permanent. La décoration de ce théâtre a varié suivant la richesse des municipalités et la libéralité des « Mécènes » de l'époque. En quelques endroits, elle a atteint un luxe et une magnificence inouïs. Mais partout où, au XVe siècle, on a joué des mystères, des salles de spectacle ont été construites, avec loges pour la municipalité ou le seigneur du pays, amphithéâtre pour le public, et même, détail curieux, des buffets et buvettes, comme, par exemple, au *Mystère de saint Vincent*, joué à Angers, en 1471.

« Pour la mise en scène, qui variait aussi avec la richesse des organisateurs, on suppléait à l'absence des changements à vue — qui ressortent de l'art moderne — par la construction simultanée et côte à côte de plusieurs scènes où les acteurs se transportaient successivement suivant le lieu où se passait l'action. La scène, de forme généralement rectangulaire et de dimension variable, était tantôt adossée à une muraille, tantôt au milieu de l'assistance qui l'entourait de toutes parts, comme dans un cirque. La décoration de la scène ne consistait guère au début qu'en rideaux cachant la nudité des murailles et dont le but était double : d'une part, si la scène se déroulait sur la place publique, les rideaux restaient fermés; ils ne s'ouvraient que pour mettre sous les yeux des spectateurs des scènes d'intérieur; d'autre part, ils servaient à cacher les acteurs quand ils ne jouaient pas. L'art du machiniste était assez développé. Souvent des personnages disparaissaient de la scène et s'élevaient dans les nuages; des bateaux ou des chars naviguaient ou circulaient sur la scène. Les ténèbres se faisaient par des effets de fumée, le tonnerre avec des pierres qu'on secouait dans un tonneau, les éclairs avec des fusées pleines de poudre à canon, comme cela eut lieu dans le *Mystère de la Nativité* qui se joua à Amboise en 1497.

« Quant au costume, il n'empruntait rien à l'archéologie. Les acteurs portaient les vêtements de l'époque : les empereurs romains sont habillés comme des rois de France; les princes païens sont vêtus comme des Turcs ou des Polonais. Le Christ, Adam et Ève (cette dernière représentée par un homme) sont complètement nus — ce qui simplifie le choix du costume. — Dans le *Mystère du Testament*, Nabuchodonosor se promène suivi « du maréchal, du premier maître et du deuxième de l'artillerie, faisant manière de regarder l'ordonnance des gendarmes ».

« Le rôle des femmes sur le théâtre constitue un des plus intéressants chapitres du mémoire de M. Bapst. C'est à Metz, dans le *Mystère de sainte Catherine*, en 1468, que les femmes apparaissent pour la première fois. Il semble

qu'elles ont joué généralement aussi bien dans les mystères parlés que dans les mystères mimés, chaque fois que le rôle n'était pas trop fatigant pour leur constitution. Mais ce n'est qu'au XVIe siècle que l'apparition des femmes sur la scène devient fréquente, et leur succès fut si rapide que les seigneurs du conseil de la ville de Genève, après avoir fulminé contre les femmes qui ne figuraient sur les théâtres que dans le but de se montrer parées pour exciter des désirs impurs, voulurent bientôt avoir des loges exprès pour eux, d'où ils pussent mieux voir sur la scène.

« La plupart des artistes du XVe siècle et du commencement du XVIe travaillent à l'exécution de décors de mystères : Jehan Foucquet, le chef de l'École française, Jehan Poyet, le miniaturiste du livre d'heures d'Anne de Bretagne, rendu si populaire par les procédés de la typographie moderne, Jehan Perreal, l'auteur de la cathédrale de Brou, Jehan Bourdichon et Pierre de Paix; Coppin Delf, le peintre attitré du roi René, l'auteur des fresques de l'église Saint-Martin de Tours; Michel Colombe, le sculpteur du tombeau du duc François II à Nantes, etc., se sont occupés de la mise en scène des mystères. C'est surtout aux entrées royales qu'on a recours à eux; et alors, ces miniaturistes et ces enlumineurs délicats ne croyaient pas s'abaisser en brossant à grands traits, sur les charpentes mêmes des échafauds, en plein air, des décors dont les esquisses seules étaient faites dans les ateliers. D'ailleurs, la tradition de peindre les décors de théâtre s'est toujours conservée chez les peintres français. Pour ne citer qu'un exemple, M. Bapst rappelle que les costumes de la *Diane* et de l'*Aventurière* d'Émile Augier avaient été dessinés par M. Meissonier lui-même.

« La dernière partie de la communication de M. Bapst a trait à la période de décadence des mystères dont la représentation ne cesse pourtant pas complètement en France. Au XIXe siècle, dans un grand nombre de villes et de villages, on joue encore, aux environs des fêtes de Pâques et de Noël, le mystère de la Passion, les scènes de la Nativité, le drame de sainte Félicité et autres pièces religieuses avec une mise en scène et des décors parfois grotesques, mais qui rappellent souvent ceux du moyen âge. M. Bapst a vu, il y a dix ans à peine, dans un village de l'ouest de la France, un saint jouant un rôle dans un mystère, revêtu d'un uniforme de pompier. Mais c'est surtout dans la basse Bretagne, à Tréguier et à Lannion, que ces représentations ont encore une certaine vogue. On y voyait, il n'y a pas longtemps, de temps à autre, des troupes composées d'ouvriers s'organiser et parcourir le pays, bizarrement affublés, en récitant les mystères des trois Mages et d'Hérode. En 1867, on jouait, à Saint-Brieuc, le mystère de sainte Tryphine; en 1875, à Plouaret, les *Quatre fils Aymon*. Enfin, en 1889, à Plougasnou, à Morlaix et dans toute la partie des Côtes-du-Nord qui avoisine le Finistère, des représentations semblables ont encore eu lieu avec un sérieux tel de la part des acteurs, avec une émotion et un recueillement si grands de la part de l'assistance, qu'on peut prévoir que la tradition des mystères n'est pas encore prête à disparaître. »

— 3° *La sorcellerie en France.* Si la tradition des mystères survit encore en Bretagne, il est grand nombre de campagnes où le crédit des sorciers n'est pas encore prêt à disparaître. En voici un exemple emprunté au département des Pyrénées-Orientales. Au mois de décembre dernier, à Serralongue, dans l'arrondissement de Céret, un enfant de cinq ans était mordu au poignet par un chien enragé. Immédiatement les parents firent mander le saloudadou qui, avec l'approbation du maire de la commune, ordonna d'enfermer l'enfant pendant quarante jours dans une chambre obscure en le privant de viande et d'eau. Un vétérinaire intervint pour mettre fin à ce régime stupide, mais à peine était-il parti que les parents s'empressèrent d'enfermer l'enfant à nouveau. Il fallut l'intervention de la gendarmerie pour avoir raison de l'obstination de ces malheureux. Le saloudadou jouit, dans tout le pays, d'une grande autorité. Il peut toucher et même lécher des barres rougies au feu et il a le pouvoir d'éteindre les incendies. Il n'est point nécessaire, d'ailleurs, d'aller jusque dans les coins perdus d'un département voisin de l'Espagne pour trouver des contemporains qui préfèrent recourir aux guérisons magiques ou miraculeuses plutôt que d'appliquer des traitements scientifiques à leurs maladies. Les compagnies de chemin de fer organisent chaque année des trains spéciaux, pour conduire à destination les foules qui vont demander aux saints ce qu'ils ne peuvent obtenir du médecin.

— 4° Le *Musée de Cluny* a reçu de Mme la baronne Nathaniel de Rothschild une magnifique collection d'objets d'art hébraïques datant du XIIIe au XVIIe siècle, qui a été formée par Isaac Strauss, l'ancien chef d'orchestre des bals de l'Opéra. Les arches saintes, les chandeliers, les boîtes à parfum, les ustensiles servant à la circoncision, les bagues, cachets et bijoux de toute nature, ainsi que les livres de prière et les rideaux du tabernacle, qui figurent dans cette collection, ont presque tous une valeur artistique.

— 5° La Chambre des députés, dans sa séance du lundi, 16 février, a ouvert au gouvernement un crédit de 500,000 francs pour couvrir les frais des *fouilles de Delphes*; 300,000 francs seront consacrés aux expropriations nécessaires. Cette question, des indemnités à payer aux habitants des mauvaises masures qui doivent être supprimées, avait beaucoup compliqué les négociations. Déjà M. Berthelot, durant son passage au ministère de l'Instruction publique, avait conclu un accord avec le gouvernement grec. M. Bourgeois a eu l'honneur de faire sanctionner par les Chambres la grosse dépense que ce projet entraîne. Voilà du travail en perspective pour notre École d'Athènes et pour le savant directeur qui vient d'être mis à sa tête, M. Homolle.

ANGLETERRE

— 1°. Notre collaborateur, M. *Édouard Montet*, professeur à l'Université de Genève, a publié, dans l' « Asiatic Quarterly Review » d'octobre 1890 et en tirage à part, une étude sur la *Conception de la vie future dans les races sémitiques.*

Il y étudie successivement les documents assyro-babyloniens, où l'on trouve la notion d'une vie végétative des ombres dans l'Arâlu, mais pas de vie future véritable et complète; les documents hébraïques et phéniciens avec la notion du Sheôl et des Rephaim. Les Sémites, au moins dans leur groupe le mieux connu, ne se sont donc pas élevés au-dessus des idées suggérées par l'ombre que le corps humain projette sur la terre. C'est au sein du peuple juif et sous l'influence des idées grecques que la croyance à l'immortalité de l'âme s'est répandue. S'adaptant aux anciennes croyances matérialistes, la foi en l'immortalité s'y est transformée en croyance à la résurrection des corps, et c'est sous cette forme qu'elle a passé dans le christianisme et l'islamisme.

— 2° M. *Shaw* a commencé la publication d'une série de documents inédits relatifs à l'histoire du Long Parlement et à la révolution presbytérienne. C'est la Chetham Society qui fait les frais de cette entreprise. Le premier volume a pour objet les *Minutes of the Manchester Presbyterian Classis.*

— 3° M. *Sayce* a reconnu, dans l' « Academy » du 7 février, avoir commis une erreur en lisant sur les tablettes de Tel-el-Amarna, le nom du dieu adoré à Jérusalem sous la forme *Marru.* Il faut lire *Salim.* Jérusalem — Uru-salim — c'est la ville de Salim, du dieu de la paix. Voilà pourquoi Melchisédek est dit « roi de Salem ». M. Sayce va jusqu'à rattacher à ce vieux nom le titre de « Prince de la paix » qu'Ésaïe confère au sauveur futur d'Israël.

— 4° *South Place Chapel and Institute.* La *South Place Ethical Society,* la première ramification en Europe des Sociétés pour la culture morale d'Amérique, a donné naissance au *South Place Institute* qui continue cette année les conférences sur les diverses manifestations de la vie et de la pensée religieuses dans le passé et de nos jours, dont une première série a paru en volume sous le titre : *Religious systems of the world* (Londres, Sonnenschein). Notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, a rendu compte de cette tentative extrêmement intéressante, destinée à répandre plus de tolérance et plus de largeur d'esprit dans le monde religieux (cfr. *Revue*, t. XXII, p. 77). Cette année, après une suite de conférences sur la vie nationale de différents peuples, le comité a organisé une nouvelle série de Lectures sur les Systèmes religieux du monde, qui, pour la plupart, seront à leur tour publiées. Nous leur souhaitons autant de succès qu'au premier volume actuellement épuisé. En voici la liste pour les mois de janvier à mars : le professeur Shuttleworth sur l'Église d'Angleterre; M. Anderson, sur les Mormons; M. Morfill, sur les anciennes religions slaves; le Rév. Fotheringham, sur le Presbytérianisme; M. Keary, de l'influence du Paganisme sur le Christianisme; M. Browne, sur le Bâbisme; Mlle Besant, sur la Théosophie; M. Carlyle, sur l'Irvingianisme et sur le Fétichisme; M. Conybeare, sur l'Église nationale arménienne; M. Monier Williams, sur le Brahmanisme; M. Robertson, sur les religions anciennes de l'Amérique.

D'autres conférences encore sont annoncées pour une époque ultérieure. Elles ont lieu à South Place Chapel les dimanches, à quatre heures de l'après-midi et sont précédées par un jeu d'orgues et par des chants.

D'autre part, le dimanche matin, à onze heures un quart, la *South Place Ethical Society* (Finsbury, Londres. E. C.), qui est à proprement parler la congrégation inspiratrice, tient des réunions où les exécutions de musique religieuse alternent avec des sermons laïques prêchés par divers orateurs sur des sujets religieux ou moraux en dehors de toute confession dogmatique. Ainsi Mlle Macdonald a parlé, le 4 janvier, sur la Religion de la Nature, enseignée par Rousseau; le 11 janvier, M. Kaines a parlé du Chœur des invisibles; le 18, M. Whitehead, de la Religion militante au XIIIe siècle, et le 25, M. Stanton Coit a traité ce sujet : Prophète et Prêtre.

La Société a institué, à la même heure, dans un local voisin, une école du dimanche pour les enfants. Le mardi soir elle fait donner des conférences sur les problèmes économiques du jour, pour répandre des idées de justice. Le dimanche soir elle donne des concerts populaires. Elle a une société de chant, une union de jeunes gens; elle donne des soirées avec projections lumineuses et même des soirées dansantes. Elle a une bibliothèque pour les prêts de livres. Au printemps elle organise des excursions à la campagne. Bref, elle déploie une activité vraiment extraordinoire, où se manifeste le génie pratique et le talent de propagande de la race anglo-saxonne. Nous nous trouvons ici en présence d'une création religieuse éminemment moderne et dont l'histoire est des plus instructives.

— 5° **Les Hibbert Lectures pour 1891**. Le comité de la fondation Hibbert a confié cette année à un de nos collaborateurs, M. le comte *Goblet d'Alviella*, la mission de donner, à Oxford et à Londres, la douzième série de conférences sur l'histoire religieuse. C'est la troisième fois que ces conférences seront données en français. Déja M. Renan et M. Albert Réville avaient été appelés par le Comité. M. Goblet d'Alviella, qui vient d'achever un beau volume sur l'évolution des symboles religieux, consacrera ses conférences à l'*Évolution de l'idée de Dieu selon l'anthropologie et l'histoire.*

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Ed. Glaser. Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens* (Berlin, Wedmann). Si l'on pouvait accepter de confiance les résultats énoncés par le vaillant explorateur dans le volume qu'il vient de publier sur l'histoire et la géographie de l'Arabie, et qui fait suite à la *Skizze der Geschichte Arabiens*, publiée antérieurement chez Straub, à Munich, l'ouvrage de M. Glaser serait l'une des plus importantes contributions des dernières années à l'histoire des peuples sémitiques. Malheureusement, malgré le ton assuré de l'auteur, il semble que l'hypothèse tienne une grande place dans les deux écrits de M. Glaser, surtout dans le second. Il eût été préférable de différer la publication de ces prétendus résultats, jusqu'au moment où la critique aurait pu contrôler les assertions de l'auteur sur les inscriptions mêmes qu'il a décou-

vertes et qui, seules, peuvent offrir une base solide aux déductions historiques. Ces inscriptions sont attendues avec impatience. S'il faut en croire celui qui les a rapportées au prix des plus grandes fatigues et en s'exposant à de nombreux dangers, elles offrent de nombreux et précieux renseignements sur le royaume de Saba et sur celui, plus ancien encore, des Minéens. Elles ouvrent ainsi largement la porte, à peine entr'ouverte, jusqu'à présent, sur les antiques civilisations de l'Arabie méridionale. Les découvertes de M. Glaser tendent également à modifier les idées régnantes sur l'antiquité de l'alphabet arabe, dont l'alphabet phénicien ne serait plus qu'un dérivé. On comprend aisément quelle riche moisson les exégètes de l'Ancien Testament pourront tirer des renseignements fournis par l'auteur et de quel jour il éclaire la propagation du judaïsme en Arabie avant Mohammed.

Toutefois, un grand nombre de ses conclusions sont, dès à présent, contestées par le critique anonyme qui les discutait récemment dans la « Revue critique » (10 novembre 1890), et qui a l'avantage de posséder les copies des inscriptions. A condition de réserver son jugement définitif, on tirera grand profit de la lecture des livres que nous signalons ici; on y trouve la réunion et le commentaire le plus complet de tous les textes relatifs à la géographie de l'Arabie, soit chez les géographes classiques, soit dans la Bible. Enfin l'ouvrage contient un appendice consacré à l'histoire de l'Abyssinie aux IIIe et IVe siècles après J.-C., dans lequel l'auteur renverse l'interprétation généralement admise de l'inscription d'Adulis.

— 2° *A. Jahn. Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum.* (Halle Pfeffer; in-8 de XII et 80 p.). On sait que le philosophe néoplatonicien, Proclus, composa un traité considérable sur les Λόγια, c'est-à-dire sur les oracles chaldaïques, auxquels les philosophes de cette école, depuis Porphyre et Jamblique, attachaient une grande valeur, comme à tous les documents qui leur permettaient de retrouver dans les traditions du paganisme et des religions orientales une justification et une confirmation religieuse, une sorte de texte sacré, à l'appui de leurs spéculations métaphysiques. M. Jahn vient de publier, avec un commentaire très nourri, l'extrait de ce commentaire, qui fut sans doute rédigé au moyen âge, et qui nous a été conservé dans un manuscrit du Vatican. Ce texte, d'une signification souvent obscure, gagne beaucoup à être présenté par un éditeur aussi compétent. Il renferme, avec beaucoup de fatras, des données curieuses pour l'histoire religieuse du paganisme expirant. M. Jahn a joint à son édition l'Hymne à Dieu, généralement attribuée à Grégoire de Nazianze, et il montre qu'il faut y voir l'œuvre de Proclus.

— 3° *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, VI, 3 (Leipzig, Hinrichs). La collection bien connue dirigée par M. O. von Gebhardt et Harnack s'enrichit régulièrement de dissertations toujours intéressantes, mais fréquemment hasardées (voir notre t. XXII, p. 107). Le fascicule

que nous annonçons ici comprend trois travaux : une étude de M. Hans Stähelin, jeune historien suisse, qui a pour but d'établir que l'auteur des *Philosophoumena*, Hippolyte, a emprunté les détails qu'il donne sur les gnostiques à un auteur contemporain, partout où il ne s'appuie pas sur des auteurs connus, antérieurs à lui, ou sur la connaissance personnelle des hérétiques. Ce contemporain aurait induit Hippolyte en erreur, en lui fournissant des écrits gnostiques pseudépigraphes. La démonstration est ingénieuse, mais elle suppose une fixité de doctrine chez les diverses sectes gnostiques et une ouverture d'esprit chez leurs adversaires qui n'existèrent certainement pas. Les doctrines gnostiques étaient à l'état de perpétuelle transformation et les membres de la Grande Église, qui nous en parlent, ne les comprennent guère ou ne veulent pas, de parti pris, leur rendre justice. Comment établir, dans de pareilles conditions, qu'il y ait eu substitution de faux écrits gnostiques aux vrais ?

Nous aimons mieux les deux appendices, celui de M. Harnack sur les Syllogismes d'Apelle et la traduction allemande des fragments de Cajus et d'Hippolyte, publiés par M. Gwynn, dans l' « Hermathena » (1888 et 1889), d'après un commentaire syriaque manuscrit du jacobite Denys Barsalibi (XIIe siècle). M. Harnack, notamment, a retrouvé plusieurs fragments d'Apelle dans le *De paradiso* de saint Ambroise.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle Revue d'ethnographie et de folklore.* Nous avons déjà annoncé, il y a deux ans, que la revue bien connue et appréciée de MM. Lazarus et Steinthal, la « Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft » consacrerait une partie de ses livraisons annuelles à l'étude des traditions populaires. Depuis le commencement de cette année l'évolution ainsi commencée s'est si bien accentuée que le titre principal d'autrefois est devenu le sous-titre. La Revue s'appellera désormais *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* et sera l'organe de la Société d'ethnographie dont nous avons déjà annoncé la fondation à Berlin (t. XXII, p. 109). Elle est publiée dans cette ville, chez Asher, sous la direction de M. Karl Weinhold, l'auteur d'un article remarqué sur l'insuffisance des études de folklore telles qu'elles sont en général pratiquées, et sur les maigres résultats qu'elles ont produits jusqu'à présent dans la science des religions. Les membres de la Société recevront les quatre livraisons annuelles contre la cotisation de 12 marcs. Pour les non-sociétaires le prix sera de 15 à 16 marcs.

— 2° L'éditeur Asher, à Berlin, annonce la publication d'un ouvrage monumental dans lequel seront consignés les résultats des fouilles entreprises sous le patronage de l'empire allemand à Olympie : *Olympia, die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung.* Il se composera de cinq volumes in-4°, quatre volumes gr. in-fol. et d'un carton gr. in-fol. avec cartes et plans, et ne coûtera pas moins de 1300 marcs. Cette publication est l'œuvre de MM. Curtius et Adler qui se sont assuré le concours des meilleurs archéologues, tels que MM. Doerpfeld, Graeber, etc.

— 3° L'éditeur Otto Schulze, à Leipzig, publie une nouvelle édition à prix réduits (1 m. 50 par fasc.) de la traduction allemande des plus anciens Midrashim par M *Aug. Wünsche* : *Bibliotheca rabinica, eine Sammlung der ältesten Midrashim*, en trente-quatre livraisons. Cette traduction rendra service non seulement aux théologiens qui, en général, connaissent le Talmud de nom plutôt que de fait, mais encore aux amis des traditions populaires et des contes. Elle renferme, en effet, plusieurs des Midrashim les plus riches en anecdotes.

BELGIQUE

P. Hoffmann. La Religion basée sur la Morale (Paris, Fischbacher; 1891). Quelques pages plus haut nous avons décrit l'activité des membres de la « South Place Chapel » à Londres. Cette Société n'est qu'une ramification des Sociétés américaines pour le developpement de la culture morale, dont la plus ancienne a été fondée en mai 1876 par M. Félix Adler. M. P. Hoffmann, professeur à l'Université de Gand, a eu l'heureuse idée de traduire en français une série de discours prononcés aux réunions dominicales de ces Sociétés par leurs prédicateurs ou conférenciers, et de les faire précéder d'une très intéressante introduction, dans laquelle il résume la genèse et les progrès de ces nouvelles églises où la religion tout entière est absorbée dans la morale, mais où cette morale, indépendante de la religion, a jusqu'à présent produit les plus beaux résultats.

Nous ne songeons pas à discuter, ici, les thèses fondamentales de ces associations, mais nous devons signaler leur existence et leurs progrès comme l'un des symptômes les plus originaux et les plus caractéristiques de l'histoire religieuse moderne. Le livre de M. Hoffmann permet de se faire une idée assez exacte des principales idées qui animent leurs directeurs spirituels. Il convient d'y joindre la connaissance des œuvres d'instruction et de moralisation pratique, d'assistance publique, d'amélioration sociale, fondées par ces associations, pour se faire une juste idée de leur activité. Il y a là un essai, insuffisant peut-être au point de vue philosophique, mais éminemment suggestif, de fonder une religion pratique sur les principes de la démocratie moderne.

SUISSE

Hugues Oltramare. Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon (Paris. Fischbacher; in-8 de IX et 466 p.). M. Hugues Oltramare, déjà connu par sa version du Nouveau Testament et par un commentaire sur l'Épître aux Romains, a entrepris la publication d'un volumineux commentaire sur les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, avec leur annexe de moindre importance, l'Épître à Philémon. Le premier volume seul a paru ; il a pour objet l'Épître aux Colossiens. Dans une introduction de 90 pages, M. Oltramare discute les questions critiques. Les trois épîtres forment un groupe dont la ré-

daction appartient à la captivité de l'apôtre à Rome; elles datent de l'an 62. L'honorable commentateur se refuse à y voir de la métaphysique paulinienne. « Laissant la métaphysique aux métaphysiciens et la gnose aux gnostiques, il (Paul) se campe, lui, sur le terrain religieux historique. A ces spéculations de la raison humaine portant sur des choses qui sont en dehors de sa connaissance, il oppose la révélation de Dieu en Christ, les faits chrétiens qui sont le fond de l'évangile qui leur a été prêché et qu'ils ont expérimentés » (p. 66). Nous craignons que l'auteur ne parvienne pas à convaincre ses lecteurs de la vérité d'une thèse qui s'attaque à l'évidence même, mais on ne saurait lui refuser d'avoir mis au service de l'interprétation traditionnelle un abondant commentaire. La discussion de l'authenticité est à peine ébauchée; l'examen de l'argument principal, qui porte sur le caractère gnostique de l'épître, est renvoyé à l'introduction de l'Epître aux Éphésiens, dans le second volume. Ici, d'ailleurs, la position de M. Oltramare est beaucoup plus forte.

L'auteur a comblé une lacune de la littérature théologique française en publiant ses commentaires. En dehors de ceux de M. Godet, nous n'avons pas grand'chose à opposer dans ce domaine aux abondantes productions de l'Allemagne et de l'Angleterre. Ses anciens élèves, même ceux qui ne partagent pas sa manière de voir, lui en sauront gré.

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la mort de M. H. Oltramare, à l'âge de soixante-dix-huit ans, survenue à Genève, le 23 février. La Faculté de théologie de Genève perd en lui un vieux serviteur qui l'a honorée par la droiture de son caractère et la fermeté de ses principes.

Édouard Montet. Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques. Notre collaborateur, M. Édouard Montet, a fait imprimer chez Holzhausen, à Vienne, une grammaire élémentaire pour les étudiants qui suivent ses cours d'hébreu à l'Université de Genève. Cette grammaire se recommande par la clarté de sa disposition. Quoiqu'elle ne soit pas mise dans le commerce, on peut se la procurer chez l'auteur à l'Université de Genève. Elle peut rendre des services à d'autres qu'aux étudiants qui suivent les cours de M. Montet.

— 3° Parmi les thèses récemment présentées à la Faculté de théologie de Genève nous avons remarqué celle de M. *E. Rochat* sur la *Sapience de Salomon*, et celle de M. *Denkinger* sur *Avitus*. M. Rochat, à la suite de MM. Reuss, Pfleiderer et Menzel, a analysé les éléments de la Sapience qui se rattachent soit à l'influence juive, soit à l'influence grecque et étudié les rapports des enseignements de ce livre avec les idées chrétiennes. M. Rochat a fort bien apprécié les rapports de l'auteur de la Sapience avec Philon d'Alexandrie, et l'action exercée par la philosophie judéo-alexandrine sur le quatrième Évangile.

Le travail de M. Denkinger sur saint Avit, évêque de Vienne (460-526), contient une description de l'œuvre littéraire du saint, de son activité administrative, de sa lutte contre l'arianisme et une appréciation très sévère, peut-être trop sévère du personnage. L'auteur a fait un livre intéressant, mais il ne tient pas

un compte suffisant du temps et du milieu où vécut Avitus. Si son style est mauvais, il l'est moins que celui de la plupart des auteurs de même époque. Comme administrateur, comme défenseur de la discipline ecclésiastique, il a fait preuve d'une intelligence et d'une habileté remarquables. Il ne faut pas juger la valeur de ses idées morales et religieuses en se plaçant au point de vue du protestantisme moderne. M. Denkinger n'a pas encore pu consulter l'édition des *Œuvres complètes* de saint Avit que M. l'abbé Ul. Chevalier a publiée tout récemment à la Librairie générale catholique de Lyon.

ITALIE

Raffaele Mariano. Buddismo e cristianesimo. Studio di religione comparata. (Naples; in-8 de 97 p. Extrait du t. XXIV des « Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli »). M. R. Mariano, professeur à l'Université de Naples où il enseigne l'histoire ecclésiastique, a commencé par des études philosophiques inspirées de l'esprit hégélien, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage qu'il publia en 1869 chez Germer-Baillière, *La philosophie contemporaine en Italie*. Depuis une dizaine d'années son attention s'est de plus en plus portée vers les études de philosophie et d'histoire religieuses, et la théologie critique de l'Allemagne semble avoir exercé sur lui non moins d'attraction que sa métaphysique hégélienne auparavant. En 1880, c'est en allemand que paraît son *Christenthum, Katholicismus und Kultur*.

L'ouvrage que nous signalons ici contient une comparaison intéressante et — ce qui en pareille matière est plus rare de nos jours — pleine de bon sens entre le bouddhisme et le christianisme. Le bouddhisme comme le christianisme sont des religions rédemptrices, mais le christianisme n'est pas dérivé du bouddhisme, comme certains écrivains se plaisent à l'insinuer actuellement. La notion fondamentale du christianisme sur le rapport nouveau entre l'homme et Dieu est étrangère au bouddhisme. Celui-ci est pessimiste et ne sort pas du pessimisme ; le christianisme part du pessimisme, mais pour élever l'homme jusqu'à l'optimisme. L'idéal bouddhiste est avant tout négatif; l'idéal chrétien est positif ; il pousse l'homme à l'activité progressive. Le premier s'est montré impuissant à développer la civilisation ; au contraire, partout où la civilisation moderne prend pied, le christianisme s'y développe également. Telles sont les principales idées développées dans ce mémoire, où les considérations philosophiques et les enseignements historiques sont heureusement associés pour établir la conclusion et où l'auteur sait rendre hommage à la grandeur du bouddhisme, tout en reconnaissant la supériorité évidente de la civilisation chrétienne.

DANEMARK

— Sous le titre général *Sjœledyrkelse og Naturdyrkelse, Bidrag til Bestem-*

melsen af den mytologiske Metode (Culte de l'âme et Culte de la nature, contribution à la détermination de la méthode mythologique. Kjœbenhavn, Lehmann og Stage, 1890), M. H. S. Vodskov annonce une série d'études de mythologie historique et comparée, dont le premier volume est intitulé *Rig-Veda og Edda* et dont il fait en même temps paraître le premier fascicule (CL-80 pp.). Une longue introduction, consacrée à l'étude des migrations qui ont peuplé la surface de la terre et des souvenirs mythologiques qu'elles ont laissés, touche à un grand nombre de questions d'une portée très générale, notamment à celle de la civilisation primitive des Indo-Européens. Passant au Rig-Véda, l'auteur en examine successivement la versification, le style, les auteurs présumés, l'inspiration ; le fascicule s'arrête au début du chapitre *Agni*. M. Vodskov est bien au courant de la littérature védique et des travaux des principaux exégètes ; il les caractérise avec justesse, parfois avec un réel bonheur d'expression. Ses traductions aussi, plus littéraires que rigoureuses, reproduisent du moins avec fidélité, en vers danois, le mouvement de l'original : il y a entre autres (p. 15) une cadence d'*atyashti* (R. V, I. 130, 4-5) merveilleusement imitée, qui sonne presque à l'oreille comme une strophe védique. La mâle douceur des idiomes scandinaves se prête bien à ces tours de force; mais on n'en doit pas moins déplorer que le livre de M. Vodskov soit écrit en une langue relativement peu connue, qui découragera beaucoup de lecteurs. Quant aux tendances scientifiques de l'œuvre, on n'en pourra juger avec précision que lorsqu'il aura abordé la comparaison promise du Rig-Véda et de l'Edda. (Reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature.*)

RUSSIE

M. Lubovitch, professeur d'histoire à l'Université de Varsovie, l'auteur d'une histoire du protestantisme polonais, a publié récemment une *Histoire de la réaction catholique en Pologne*, qui fait suite à son œuvre antérieure et dans laquelle il a pu mettre à profit un grand nombre de documents inédits. On connaît fort mal, en général, cette période de l'histoire religieuse de la Pologne dont les conséquences furent si funestes pour l'avenir de ce pays.

Jivaia Starina, — l'« Antiquité vivante » — tel est le titre d'une nouvelle Revue d'ethnographie et de folklore, spécialement consacrée aux populations slaves et russes, que fait paraître la Section d'ethnographie de la Société de géographie de Saint-Pétersbourg. M. le professeur Lamansky en est le principal rédacteur. L'abonnement annuel coûte 5 roubles.

GRÈCE

M. le professeur Harnack signale dans la « Theologische Literaturzeitung » du 24 janvier, une trouvaille de M. *Georgiades*, publiée dès 1885-1886 dans

l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, mais qui n'avait pas encore été relevée dans le monde théologique occidental. Il s'agit du quatrième livre du *Commentaire d'Hippolyte sur Daniel* dont on ne connaissait jusqu'alors que des fragments. M. Georgiades a trouvé ce texte dans la bibliothèque de l'École théologique patriarcale de l'île de Chalki. Le commentaire d'Hippolyte se composait de quatre livres. Le quatrième, dont nous possédons maintenant le texte complet, portait sur les chapitres VII à XII de Daniel.

ÉTATS-UNIS

— 1° *Les « Winkley Lectures » de 1890.* Le séminaire théologique d'Andover a hérité, il y a quelques années, d'un fonds considérable dont les revenus sont destinés à couvrir les frais d'une série de conférences utiles à de futurs instructeurs religieux. Telle est l'origine des « Winkley Lectures ». Aucune condition dogmatique, aucune réserve confessionnelle ne limitent le choix des conférenciers. C'est ainsi qu'en 1890 l'élu a été un professeur de philosophie de l'Université de Cornell, M. *J. Gould Schurman.* Ses six conférences ont été publiées dans un petit volume, *Belief in God, its origin, nature and basis* (New-York. Scribner) que l'on peut signaler ici, à la fois comme l'un des plus intéressants produits de l'esprit philosophique américain, et comme un témoignage de la valeur que les penseurs d'Amérique attachent à l'histoire générale des religions pour l'étude des problèmes fondamentaux de la métaphysique religieuse. M. Schurman a consacré sa troisième conférence, tout entière, à une large et puissante esquisse de l'évolution religieuse de l'humanité en s'inspirant des meilleurs travaux de la science des religions modernes. Comme philosophe il a donné, dans la première leçon, l'une des meilleures critiques que nous connaissions de l'agnosticisme, en dégageant ses contradictions internes. Comme théologien, enfin, il se rattache à l'école du théisme anthropocosmique : « Je ne cache pas, dit-il (p. 126), que dans ma conviction l'œuvre du théisme moderne est de concilier les modes aryen et sémitique d'interpréter l'existence. Il nous faut une synthèse du Père de tous les esprits avec la raison dernière de toute la nature. »

— 2° *L'histoire des religions à Philadelphie.* L'Association des conférences de l'Université de Pensylvanie a organisé cet hiver, à l'Association Hall, les samedis, à deux heures, du 3 janvier au 14 mars, une série de onze conférences sur les Anciennes religions. M. Morris Jastrow, dont l'activité pour la propagation de nos études est infatigable, ouvre la série par une conférence sur la genèse et le développement de l'histoire des religions, dans laquelle il fait une large part aux tentatives faites en France pour l'enseignement des sciences religieuses. Les religions du Mexique et du Pérou sont traitées par le professeur Brinton, celle de l'ancienne Egypte par Mme Cornelius Stevenson, celle des Grecs par M. Lamberton. M. Shorey parle de la religion des Romains;

M. H. Hyvernat (de l'Université catholique de Washington) des Babyloniens; M. Jackson, des Perses; M. Lanman (de l'Université de Harvard) des anciennes religions de l'Inde; le professeur Perry, du Bouddhisme; M. Talcot Williams, de l'Islamisme. Enfin, M. Morris Jastrow clora la série par une conférence sur les caractères généraux des religions sémitiques.

O. Brooks Frotingham. Boston Unitarianism, 1820-1850 (New-York, Putnam). Ce livre a pour sous-titre : « Étude de la vie et de l'œuvre de Nathaniel Langdon Frotingham. » C'est une biographie, la vie de M. Frotingham père, écrite par son fils. Mais cette biographie renferme toute l'histoire de l'Unitarisme américain dans notre siècle, l'évolution qui a mené les simples adversaires de la Trinité à devenir les disciples du Transcendentalisme de M. Minot Savage et d'autres hardis novateurs contemporains. On trouvera difficilement une association religieuse contemporaine qui puisse offrir en exemple une succession aussi remarquable de grandeurs morales parmi ses directeurs que l'unitarisme américain. En dehors de toute discussion dogmatique c'est la simple constatation d'un fait.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 16 *janvier* 1891 : M. *Geffroy* annonce de Rome que M. *de Rossi* a découvert, au dessus de la catacombe de sainte Priscille, sur la via Salaria, les restes de la basilique de Saint-Silvestre avec les vestiges des sépultures de six papes du IVe au VIe siècle. Jusqu'à présent on n'y a retrouvé aucune inscription ni aucun marbre sculpté. Il croit reconnaître aussi l'amorce de l'escalier qui faisait communiquer la basilique avec la catacombe. On sait que M. de Rossi attribue à cette catacombe la plus haute antiquité ; elle aurait été mise à la disposition des chrétiens pour leurs sépultures dès les temps apostoliques par les Acilii Glabriones. — M. *Edmond Le Blant* présente le travail de M. Wilpert : *Die Katakombengemælde und ihre antiken Copien.*

M. *Heuzey* analyse l'ouvrage récent de M. *Pottier*, *Les Statues de terre cuite dans l'antiquité.* C'est le premier traité qui embrasse l'ensemble du sujet. M. Pottier retrace l'histoire de la céramique grecque. Il n'a aucun parti pris ni de système exclusif. L'industrie de la céramique n'avait pas seulement pour but de fournir des statuettes funéraires. Elle livrait aussi des ex-voto, des objets destinés à la vie de famille, des bibelots ou des jouets. Un grand nombre de sujets appartiennent à une catégorie neutre qui pouvait convenir aux destinations diverses.

— *Séance du* 23 *janvier* : M. l'abbé *Duchesne* combat l'opinion de MM. Harris et Gifford sur l'antériorité du texte grec des *Actes de Perpétue et de Félicité* retrouvé par eux (cfr. *Revue,* t. XXII, p. 238). Le grec présente une série de faux sens, surtout dans les noms de costumes, qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant l'originalité du texte latin. Cependant la version grecque a conservé certains détails perdus dans la recension latine, notamment le nom de la ville dont Perpétue était originaire, Thuburbo minus, près Carthage. M. Duchesne repousse l'idée d'un original punique mise en avant par M. Hilgenfeld.

M. *Orsi* a découvert à Locres, dans la Grande Grèce, un bas relief en terre

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

cuite qui confirme, dit M. *Ravaisson*, la restitution du groupe de la Vénus de Milo à laquelle il a récemment consacré un mémoire.

M. *Geffroy* annonce, de Rome, la découverte de restes de plusieurs petits temples, sur la rive gauche du Tibre, en amont du pont Saint-Ange.

— *Séance du* 30 *janvier* : M. *Siméon Luce* raconte l'histoire du fragment d'un des clous de la vraie Croix, pris par du Guesclin à Pierre le Cruel et qui devint finalement la propriété de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne.

M. *Noël Valois* signale deux manuscrits de Rome et de Paris, contenant un ouvrage inédit de l'auteur de « l'Arbre des Batailles, » Honoré Bonet, prieur de Salon, le *Somnium super materia scismatis*, où l'on trouve à la fois des renseignements sur l'auteur et sur l'abandon de la papauté par les souverains chrétiens durant le grand schisme.

II. Revue historique. — *Janvier-février* : *G. Fagniez*. Richelieu et l'Allemagne (1624-1630). — *H. Hauser*. Antoine de Bourbon et l'Allemagne (1560-1561).

III. Journal asiatique. — *Novembre-décembre* : *Georges Guieysse*. Notes d'épigraphie indienne. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite). — *E. Chavannes*. Le calendrier des Yn. — *J. Oppert*. Le Persée Chaldéen.

IV. Mélusine. — *Janvier-février* : *H. Gaidoz*. La fée Mélusine à Luxembourg. — *F. S. Krauss*. L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann*. La fascination. — *H. Gaidoz*. Les rites de la construction. — Oblations à la mer et présages.

V. Revue des traditions populaires. — *Décembre* : *Ch. Hardouin*. Traditions et superstitions siamoises (suite). — *R. Basset*. La légende de Didon. — *R. Blanchard*. Traditions et superstitions de la Touraine : Petit guide médical.

VI. Revue chrétienne. — *Février* : *G. Monod*. Alexandre Vinet. — *E. Kruger*. La civilisation phénicienne. — *E. Lacheret*. Le régime actuel de l'Église réformée en Hollande.

VII. Revue du christianisme pratique. — *Janvier* : *S. Mathieu*. Un prédicateur juif contemporain (M. Zadoc Kahn). — *X. Koenig*. La prédication et l'Ancien Testament.

VIII. Revue des Religions. — *III*. 1 : L'abbé *Loisy*. Études sur la religion chaldéo-assyrienne. — *Castonnet des Fosses*. Les origines et la religion du peuple mexicain (fin).

IX. Revue des Deux-Mondes. — 15 *janvier* : *Ch.-V. Langlois*. Le procès des Templiers. = 1er *février* : *A. Chevrillon*. Bénarès. Brahmanisme, Hindouisme.

X. Nouvelle Revue. — 15 *novembre* : *H. de la Ferrière*. La Saint-Barthélemy (voir 1er déc.). = 1er *février* : *de Constantin*. Une expédition religieuse en Abyssinie. L'archimandrite Païsi et l'ataman Achinoff.

XI. Revue des questions historiques. — *Janvier* 1891 : *P.-H. Delehaye*.

Pierre de Pavie, légat du pape Alexandre III. — *P. Piolin.* Le cardinal de Richelieu dans ses rapports avec les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. — *Vacandard.* Les poèmes latins attribués à saint Bernard.

XII. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — *Septembre-octobre* 1890 : *G. Digard.* La papauté et l'étude du droit romain au XIIIe siècle.

XIII. Bulletin de l'Académie R. de Belgique. — *N°* 9 : *Goblet d'Alviella.* La fécondation artificielle du palmier dans la symbolique assyrienne.

XIV. Revue de Belgique. — *Décembre* : *A. Gittée.* A propos du folklore des anciens.

XV. Société académique indo-chinoise de France. — 2e *série, t. III* : *Ch. Schoebel.* Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde. — *C. Bock.* Le Bouddhisme au Laos.

XVI. L'Université catholique. — *V.* 6 : *P. Dadolle.* Jésus-Christ et son dernier historien. — *U. Chevalier.* Essais sur les catalogues des anciens évêques de la province de Vienne. — *S. Léglise* : Saint Ennodius et l'éducation littéraire dans le monde romain.

XVII. Science catholique. — 1891. *I* : *F. Cabrol.* La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux. — *De Harlez.* Le cathéchisme du Bouddhisme moderne.

XVIII. Mémoires de l'Académie de Toulouse. — *IXe S. t. II.* : *Brissaud.* Les vieilles religions de l'Amérique et le culte chez les Romains. — *A. Duméril.* Hérodote historien et théologien.

XIX. Academy. — 27 *décembre* 1890 : *A. H. Sayce.* The early civilisation of Arabia (à propos des travaux de M. Glaser). = 10 *janvier* 1891 : R. *Morris.* Buddhaghosa's description of old Hindu ascetics. = 17 *janvier* : *E. Harper.* The Babylonian legend of Etana (très curieux). = 24 *janvier* : *Flinders Petrie.* Excavation in Egypt. = 31 *janvier* : *Ch. Johnston.* The gods of the Slavs and Scythians. = 7 *février* : *A. H. Sayce.* Southern Palestine in the XV Century B. C.. — *G. Bühler.* New Jaina inscriptions from Mathurâ. = 14 *Février* : *A. Nutt.* A new theory on the ossianic saga.

XX. Athenaeum. — 3 *janvier* 1891 : *J. P. Mahaffy.* Dr Henry Schliemann. = 10 *Janvier* : *C. Bendall.* Platonic teaching in ancient India. = 24 *Janvier* : *G. Bickell.* A source of the book of Tobit. = 7 *Février* : *W. Clouston.* A Barlaam and Joasaph parable in the Mahabharata.

XXI. Scottish Review. — *Janvier* : *J. Cuthbert Hadden.* Litterary materials of the first Scottish psalter. — *C. Conder.* Rude stone monuments in Syria. — *J. Rhys.* The peoples of ancient Scotland.

XXII. English historical Review. — *Janvier* : *G. Macaulay.* The capture of a general council (1241). — *Mary Bateson.* Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — *S. J. Weyman.* Oliver Cromwells kinsfolk.

XXIII. Expositor. — *Janvier* : *J. T. Marshall.* The Aramaic gospel (Essai de reconstitution de l'évangile araméen primitif; voir le n° suiv.) — *W Sanday.*

On the title of « Son of Man ». — Genesis and science (par divers auteurs). *J. O. Dykes.* The self-witness of the Son of God. — *W. G. Elmslie.* Hosea. = *Février* : *W. Sanday.* A survey of the synoptic question. — *T. Bonney.* The mosaic and geologic history.

XXIV. Nineteenth Century. — *Février* : *Leslie Stephen.* Cardinal Newman's scepticism. — *W. Gladstone.* Professor Huxley and the swine miracle.

XXV. New Review. — *Janvier* : *H. Sidgwick.* A census of hallucinations. — *Max Müller.* Christianity and Buddhism.

XXVI. Contemporary Review. — *Janvier* : *E. A. Abbott.* The early life of cardinal Newman. — *Maccoll.* Dean Church.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *Janvier* : 1891 : *D. Rosin.* The ethics of Solomon ibn Gebirol. — J. *Owen.* Optimism and pessimism in jewish philosophy. — *H. Graetz.* The last chapter of Zechariah ; The central sanctuary of Deuteronomy — *C. Montefiore.* Recent criticism upon Moses and the Pentateuchal narratives of the Decalogue. — *D. Kaufmann.* Jain Chayim Bacharach, a biographical sketch. — *Schechter.* Jewish literature in 1890.

XXVIII. Classical Review. — *V.* 1 *et* 2 : *T. Abbott.* On the quotations from the Old Testament in the fourth gospel. — *P. Schwenke.* Cicero, De Natura deorum. — *J. Thayer.* Westcotts Epistle to the Hebrews. — *E. Arnold.* Two books on the Rigveda. — *W. Fowler.* Frazer's Golden Bough.

XXIX. Orientalist. — *IV.* 1 *et* 2 : *Lewis.* Temples and superstitions at Châvekachcheri. — *Goonetilleke.* The judgment of Solomon. — Disfiguring of the human body. — Sinhalese folklore.

XXX. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *XII.* 1 : *Le Page Renouf.* Nile mythology.

XXXI. Asiatic quarterly review. — *Janvier* 1891 : *Raja of Yasin.* The legends and songs of Chitral. — The Muharram celebration.

XXXII. Journal of the China Branch of the R. Asiatic Soc. — *T. XXIV* : *E. H. Parker.* Notes on the Nestorians in China.

XXXIII. Babylonian and Oriental Record. — *V.* 1 : *J. Oppert.* The Chaldean Perseus. — J. *Imbert.* The Lydian legend on four coins of Alyattes. — *Terrien de Lacouperie.* The silk goddess of China. — *H. Mengedoth.* The tablet of Mentusa. — *De Harlez.* The Tan Shu.

XXXIV. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. *N°* 2 : *Schmoller.* Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora. — *Weiss* Die Parabelrede bei Marcus. — *Becker.* Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche. — *Röhricht.* Zur Correspondenz der Päbste mit den Sultanen und Mongolenschanen des Morgenlandes im Zeitalter der Kreuzzüge. — *Enders.* Drei Lutherbriefe. — *Müller.* Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts.

XXXV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVII.* 1 : *Görres.* Kirche und Stat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum Constan-

tinischen Orientedict (284-324). — *Paul.* Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr, II. — *Stölten.* Zur Philippuslegende.

XXXVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1891. *N°* 2 : *Hilgenfeld.* Theodor Zahn's Geschichte des N. Tlichen Kanons. — *Bois.* Exegetische Bemerkungen. — *Hilgenfeld.* Die neuesten Verteidiger des Apostelekrets.

XXXVII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier* : *Hoch.* Einwendungen der Hindu gegen das Evangelium (voir le n° suivant.). — *Schultze.* Der chinesische Drache und seine Verehrung. — *Dilger.* Kawati, ein Stück indischen Heidentums. = *Février* : Die dänische Mission in Grönland.

XXXVIII. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften. — *Philos.-phil.-hist. Kl.* 1890, II-2 : *Bechmann.* Ueber die richterliche Tätigkeit der Pontifices im altrömischen Civilprocess. — *Simonsfeld.* Beiträge zum päbstlichen Kanzleiwesen im Mittelalter und zur deutsche Geschichte im XIV Jh.

XXXIX. Neue Jahrb. f. Philologie und Pædagogik. — *N°* 19 : *Peppmüller.* Zur Composition der Hesiodischen Werke und Tage. — *Rieder.* Zur pindarischen Theologie.

XL. Jahrb. d. k. deustchen archaeol. Instituts — *V.* 4 : *Koepp.* Die Herstellung der Tempel nach den Perserkriegen.

XLI. Sitzungsb. d. k. Ak.d. Wissenschaften zu Wien. — *Phil.-hist. Kl. t. CXX* : *Brandt.* Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. — *Hartel.* Patristische Studien.

XLII. Rheinisches Museum für Philologie. — *N. F. XLVII.* 1 : *Koehler.* Die Halle der Athener in Delphi.

XLIII. Ausland. — 1890. *N°* 50 : *Jacobsen.* Nordwestamerikanische Sagen. = *N°* 51 : *Pajeken.* Religion und religiöse Vorstellung der Arraphoëindianer. = *N°* 52 : *Von Stenin.* Der Volksglaube und die Gebräuche der Kasaner Tartaren. = 1891. *N°* 1 : *Krauss.* Böhmische Korallen aus der Götterwelt (voir n° suiv.). = N° 2 : *Glaser.* Sind die berühmte Königin Bilkis und das himjarische Judentum sagenhaft oder historisch? (voir n° 3).

XLIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes — *IV.* 4 : *Kühnert.* Ein Kapitel der Schu-li-tsing-iün. — *Bühler.* Further proofs of the authenticity of the Jaina tradition.

XLV. Zeitschrift für Volkskunde. — *III.* 3 : *Von Estorff.* Der wilde Jäger. Ein Versuch zur Erklärung des Phänomens. — *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arischen Volksheldensage und Dichtung. — Wendische Sagen der Niederlausitz. — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Œsterreich. — *Vernaleken.* Der Dreisskerl. Eine mythische Vorstellung. — *Knoop.* Volkslieder aus Hinterpommern.

XLVI. Œsterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — 1890. N° 12 : *Feigl.* Zur Entwicklungsgeschichte des Islams.

XLVII. Civiltà cattolica. — *N°* 970 : La religione degli antichi Egizii.

— Le diavolerie del secolo passato (suite). — *N*° 971 : Il pontificato di S. Gregorio magno nella storia della civiltà cristiana.

XLVIII. Nuova Antologia. — *Décembre* : *Lovatelli.* I fratelli Arvali e il loro santuario e bosco sacro sulla via Campana.

XLIX. Bull. di archaeologia cristiana. — *V.* 1. 1 : Anfore vinarie con segni cristiani trovate nella casa dei SS. Giovanni e Paolo sul Celio.

L. Theologische Studien. — 1890. *N*° 6 : *Van Rhijn.* De brief aan de Galatiers en de Handelingen der apostelen volgens R. Steck (suite). — *Jonker.* Eene oude verklaring van Joh. III, 5.

LI. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier* : *H. Meyboom.* Marcion en Paulus in de Clementijnen. — *H. Berlage.* De juiste verklaring van Gal. VI, 2.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

F. von Andrian. Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker. — Vienne. Konegen ; in-8 de XXXIV et 385 p. ; 10 m.

H. Böttger. Sonnencult der Indogermanen insbesondere der Indoteutonen. — Breslau. Freund ; in-8 de XXXII et 167 p. ; 3 m. 50.

P. W. Forchhammer. Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache. — Kiel. Haesler ; 5 m.

Schwab. Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale. — Paris. Maisonneuve ; 5 fr.

L'abbé *Fourrière.* La mythologie expliquée d'après la Bible. — Paris. Roger et Chernoviz ; in-8 de 87 p.

Th. Roller. Le tour d'Orient. Egypte, Terre Sainte, Syrie et Phénicie, Constantinople. — Lausanne. Bridel ; in-8 ; 5 fr.

D. Fabius. Mozaisch en Romeinsch recht. Eene vergelijkende studie. — Amsterdam. Wormser ; in-8 de IV et 78 p.

J. H. Stirling. Philosophy and Theology, being the first Edinburgh University Gifford lectures.

A. von Gutschmid. Kleinere Schriften, II (ed. *F. Rühl*) : Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte. — Leipzig. Teubner ; in-8 de VIII et 794 p. ; 24 m.

G. Biedermann. Moral-Rechts-und Religions-philosophie. — Prague. Tempsky ; in-8 ; 4 m. 20.

J. G. Schot. Moslemen en Christendom. — Leyde. Brill ; in-8 de IV et 91 p. ; 1 fl. 25.

CHRISTIANISME

T. Gilmartin. Manual of Church history, I. — Dublin. Gill ; in-8 de 538 p. ; 8 sh. 6.

C. H. Toy. Judaism and christianity. A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston. Little Brown ; in-8 de XVII et 456 p.

Acta Martyrum et sanctorum syriace ed. *P. Bedjan*, t. I. — Paris ; in-8 de x et 550 p. ; 20 fr.

V. Thalhofer. Handbuch der katholischen Liturgik, II. 1. — Fribourg-en-Brisgau. Herder ; in-8 de VIII et 344 p. ; 4 m.

O. Holtzmann. Das Christulbild der Geschichte und das Christusbild der Dogmatik. — Darmstadt. Waitz ; in-8 de 32 p. ; 80 pf.

J. Legge. Christianity in China. Nestorianism, Roman catholicism, Protestantism. — Shanghaï ; in-8 ; 5 sh.

A. de Roskovany. Supplementum ad collectiones monumentorum et litteraturae de matrimonio in ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subjecto, matrimoniis mixtis, coelibatu et breviario, independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili, romano pontifice, beata Maria virgine in suo conceptu immaculata. — Vienne. Braumüller ; 4 vol. in-8 ; 56 m.

W. Simcox. The writers of the New-Testament, their style and characteristics. — Londres. Hodder ; in-12 de 198 p. ; 2 sh. 6.

C. Trochon et *H. Lesêtre*. Introduction à l'étude de l'Écriture sainte. T. III. Introductions particulières aux livres du N.-T. — Paris. Lethielleux ; in-8 de 568 p.

A. Pierson. The one gospel or the combination of the narratives of the four evangelists in one complete record. — Londres. Nisbet ; in-8 de 210 p.

H. Oltramare. Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, t. I. — Paris. Fischbacher ; in-8 de x et 466 p. ; 7 fr. 50.

R. A. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft. — Brunswick. Schwetschke ; in-8 de VII et 262 p. ; 8 m.

J. Wood. Modern discoveries on the site of ancient Ephesus. — Londres. Tract Society ; in-8 ; 2 sh. 6.

J. R. Harris. Diatessaron of Tatian, a preliminary study. — Londres. Cambridge warehouse ; in-8 ; 5 sh.

Th. Bonsman. Gregor I der grosse. Ein Lebensbild. — Paderborn. Junfermann ; in-8 de 104 p. ; 1 m.

M. Bonnet. Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, adjecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello. — Paris. Hachette ; in-8 de XLVI et 36 p. ; 3 fr.

U. Robert. Bullaire du pape Calixte II (1119-1124). Essai de restitution. — Paris. Picard ; 2 vol. in-8 de c-403 et 539 p. avec Pl.

Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII conscripti, I (Monumenta Germaniae historica). — Hanovre. Hahn ; in-4 de VIII et 666 p. avec Pl. ; 24 m.

H. Appel. Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. — Rostock. Volckmann ; in-8 de VII et 60 p. ; 2 m.

W. Clark. Savonarola, his life and times. — Chicago. McClurg ; in-12 de II et 352 p. ; 1 d. 50.

Calvini Opera, ed. Baum, Cunitz et Reuss, t. XLIV (Corpus Reformatorum, t. LXXII). — Brunswick. Schwetschke ; in-4 de 498 col. ; 12 m.

A van der Linde. Michael Servet, een brandoffer der gereformeerde inquisitie. — Groningue. Noordhof ; in-8 de VIII et 326 p. ; 3 fl. 90.

Fr. Cuno. Franciscus Junius der aeltere, Professor der Theologie und Pastor (1545-1602). — Amsterdam. Scheffer ; in-8 de XI et 416 p. ; 6 fl.

F. Hartmann. The life and doctrine of Jacob Boehme, the God-taught philosopher : an introduction to the study of his works. — Londres. Paul ; in-8 de 336 p. ; 10 sh. 6.

E. Bersier. Quelques pages de l'histoire des Huguenots, avec une préface par A. Sabatier. — Paris. Fischbacher ; in-12 de 231 p. ; 3 fr. 60.

Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins : I. *H. Tollin.* Die Hug. in Magdeburg. — II. *Pleine.* Die französisch reformirte Kirche in Emden. — Madgebourg. Faber.

C. Quesnel. Le cardinal Frédéric Borromée. — Lille. Desclée de Brouwer ; in-8 de VIII et 192 p.

F. Gasquet. Edward VI and the Book of common prayer, an examination into its origin and early history. — Londres. Hodges ; in-8 de 464 p. ; 12 sh.

J. W Naber. Kracht in zwakheid. Het beeld van Angélique Arnaud, abdis van Port Royal (1591-1661). — Amsterdam. Egeling ; in-8 de VIII et 221 p. ; 1 fl. 60.

Th. Trede. Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd-Italiens IV (fin). — Gotha, Perthes ; in-8 de V et 500 p. ; 8 m.

R. Hutton. Cardinal Newman. — Boston. Houghton ; in-12 de IV et 251 p. ; 1 d.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

E. Montet. Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques. — Vienne. Holzhausen (Genève, chez l'auteur) ; in-8 de VIII et 57 p.

A. Löw. Thierschutz im Judenthum nach Bibel und Talmud. — Brünn ; in-8 de 39 p. ; 80 pf.

V. Obel. Om den gammeltestamentlige Kritik. — Copenhague. Schonberg ; in-8 de 106 p. ; 1 c. 50.

M. Vernes. Essais bibliques. — Paris. Leroux ; in-12 de XIV et 372 p. ; 3 fr. 50.

H. Harris. The Old Testament scriptures. — Londres. Frowde ; in-12 de 42 p. ; 1 sh.

A. Edersheim. Tohu-va-Bohu : a collection of fragmentary thoughts and criticisms. — Londres. Longmans ; in-8 de 182 p. ; 6 sh.

F. Delitzsch. Biblical prophecies of Isaiah, II (traduction anglaise, avec introduction par S. Driver). — Edimbourg. Clark ; in-8 de 474 p. ; 10 sh. 6.

G. Smith. The Book of Isaiah, with a sketch of the history of Israel from Isaiah to the exile, II. — Londres. Hodder ; in-8 de 494 p. ; 7 sh. 6.

Ernest Havet. La modernité des prophètes. — Paris ; Calmann-Lévy ; in-8 de v et 264 p. ; 5 fr.

L. Gauthier. La mission du prophète Ezéchiel. — Lausanne. Bridel : in-12 de 376 p. ; 3 fr. 50.

W Goss. Hebrew captives of the kings of Assyria. — Londres. Simpkin ; in-8 de 330 p. ; 7 sh. 6.

S. Cox. The Book of Ecclesiastes with a new translation. — Londres. Hodder ; in-8 de 338 p. ; 7 sh. 6.

J. Goldziher. Muhammedanische Studien, II. — Halle. Niemeyer ; in-8 de x et 420 p. ; 12 m..

Mahomedaansch-godsdienstige broederschappen, door een oud Oost-Indisch ambtenaar. — Batavia. Kolff ; in-8.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

R. Beer. Heilige Höhen der Alten Griechen und Römer. — Vienne. Konegen ; 2 m.

Sylvain Lévi. Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint. — Paris. Bouillon ; 3 fr.

A. Jeremias. Izdubar-Nimrod. Eine altbabylonische Heldensage nach den Keilschriftfragmenten dargestellt. — Leipzig. Teubner ; 2 m. 80.

W. Ranisch. Die Volsungasaga, nach Bugge'stext mit Einleitung und Glossar. — Berlin. Mayer et Müller ; 3 m. 60.

A. Sayce. Les Hétéens, histoire d'un empire oublié (traduction française, avec préface et appendices, par *J. Menant*). — Paris. Leroux ; in-8 de XIII et 210 p. ; 3 fr. 50.

RELIGIONS DE L'ASIE

Sylvain Lévi. Le théâtre indien. — Paris. Bouillon ; 18 fr.

Léon de Rosny. La morale du Bouddhisme. — Paris. Carré ; br. in-8 ; 50 c.

E. Lamairesse. Le Kama Soutra. Règles de l'amour de Vatsyayana ; traduction française ; in-8 de 300 p. ; 6 fr.

J. de Groot. On chinese divination by dissecting written characters. — Leyde : n-8 de 9 p.

H. C. du Bosc. The dragon, image and demon, or the three religions of China; — Shanghaï; in-8 de 463 p.; 12 sh.6.

G. Alexander. Confucius, the great teacher. — Londres. Paul; in-8; 6 sh.

FOLKLORE

G. Pitré. Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia. — Turin. Loescher; 20 m.

M. Lehmann-Filhès. Isländische Volkssagen. Neue Folge. — Berlin. Mayer et Müller; 4 m.

H. von Wlislocki. Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. — Vienne. Graeser; 6 m.

H. Kingscote (Mme) et *Natesa Sastri.* Tales of the sun or folklore in Southern India. — Londres. Allen; in-8; 5 sh.

B. Haarhoff. Die Bantustämme Süd-Afrikas. Eine ethnologisch-mythologische Studie. — Leipzig. Fock; in-8 de VI et 126 p.; 2 m.

P. Schwarz. Reste des Wodancultus in der Gegenwart. — Leipzig. Neumann; in-8 de III et 50 p.; 1 m.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

UN TOMBEAU ÉGYPTIEN

La tombe sur laquelle je désire appeler l'attention est l'une des plus importantes que renferme le massif montagneux de Thèbes, non par l'ampleur des scènes qui s'étalent, peintes ou sculptées, le long de ses parois de calcaire, mais par l'importance des idées qu'il est permis de tirer comme conclusions de l'étude attentive des textes et des représentations figurées. On n'y rencontre point décrites tout au long les cérémonies des funérailles, comme au tombeau, si patiemment et si bien étudié par M. Virey, du préfet de Thèbes, sous Thotmès III, Rekh-ma-râ ; on n'y voit point le long enchaînement des événements du voyage d'outre-tombe et on n'y lit point les divers livres qui donnaient accès par devant Osiris et son tribunal, comme dans les grandes tombes des rois que vient de publier M. Lefébure ; mais on y rencontre, ce qui vaut mieux, des représentations singulières et des textes précieux pour l'histoire de la religion. Ce tombeau appartient, en effet, à une époque de transition entre l'époque des rois hérétiques et celle de l'hégémonie thébaine reconquise et du culte d'Amon-râ rétabli. On peut donc espérer d'y rencontrer quelques détails ou quelques textes relatifs à la transition de la première époque à la seconde. L'attente n'est pas en effet trompée : ces textes, ces détails, le tombeau de Nofré-hôtep nous les fournit. Il nous fournit en outre des renseignements sur toute une partie du culte funéraire entièrement omise dans les autres tombeaux, sur le rituel post-funéraire, et cette partie semblera, si je ne me trompe, tout à fait nouvelle, même aux yeux des égyptologues de métier, par conséquent à ceux de la grande majorité des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

On a déjà beaucoup parlé de ce tombeau qui a attiré les regards des plus illustres savants dans la science égyptologique.

Le premier Champollion en donna une représentation sommaire dans ses *Monuments d'Égypte et de Nubie*[1]; Rosellini fit de même[2]. Dans son grand ouvrage sur les *Mœurs et Coutumes des anciens Égyptiens*, Wilkinson en parle[3], ainsi que Prisse d'Avennes dans son *Histoire de l'Art égyptien*[4]. MM. Brugsch et Dümichen dans leur *Recueil de monuments égyptiens* en ont aussi publié certaines représentations[5] et finalement M. Dümichen, soit dans sa *Flotte d'une reine égyptienne au* XVIIe *siècle avant notre ère*[6], soit dans ses *Inscriptions calendriques de l'ancienne Égypte*[7], soit enfin dans ses *Inscriptions historiques des monuments de l'ancienne Égypte*[8] en donne certaines autres. Mais ce n'étaient là que des publications de textes, sans aucune autre interprétation que certaines allusions à des scènes qui sont représentées dans ce tombeau. M. Maspero est, à ma connaissance, le premier qui ait, dans ses *Études égyptiennes*[9], donné la traduction de quelques-uns des textes gravés sur les murs.

Dans ces conditions, j'avais préparé une étude complète de ce tombeau et j'y étais arrivé à des résultats tout à fait nouveaux et importants. Ces résultats donnant des idées générales différentes de celles qu'on attribue d'ordinaire aux Égyptiens, j'ai cru qu'il serait bon de donner ici ces idées générales et ces résultats nouveaux, afin de les répandre en dehors du petit nombre des égyptologues de profession.

1) Champollion, *Monuments d'Égypte et en Nubie*, pl. CLXXII et sqq.

2) Rosellini, *Monumenti civili*, pl. CVIII.

3) Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, 2e édit., tome III, pl. LXVII.

4) Prisse d'Avennes, *Histoire de l'Art égyptien*.

5) *Recueil de monuments égyptiens*, dessinés et publiés par M. Brugsch et Dümichen, pl. XXXVII du tome I qui est l'œuvre de M. Brugsch.

6) Dümichen, *Die Flotte einer ægyptischen Königin aus dem* XVII *Jahrhundert von unserer Zeitrechnung*, pl. XXX-XXXI; XXXIII.

7) Dümichen, *Alt ægyptische Kalenderinschriften*, pl. XXXV-XXXVIII.

8) Dümichen, *Historische Inschriften altægyptischen Denkmæler*, pl. XL-XL *a*, XL *c*, XL *e*.

9) Maspero, *Études égypt.*, tome I, p. 131-133 et 164 et sqq. Les renvois qui se trouvent à la note 9 de la p. 130, sont faux : ils se rapportent au tombeau d'un autre Nofré-hôtep.

Je diviserai les réfléxions que j'ai à proposer sous un triple chef, et je parlerai d'abord des résultats historiques, puis des résultats civils et enfin des résultats d'ordre purement religieux : en Égypte, la religion était mêlée à tous les actes de la vie de l'homme comme de la vie du peuple ; il n'y aura donc pas d'empiétement sur des terrains qui, à l'heure actuelle, sont parfaitement limités.

I

Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du pays d'Égypte savent que, sous le règne d'Aménophis IV, ce pays subit une révolution complète dans son culte, et que plusieurs des successeurs de ce prince partagèrent ses idées. C'est ce qu'on appelle l'époque des rois hérétiques, d'un mot bien mal approprié à ce qu'il prétend signifier. Aménophis IV est le premier de ces rois. Il répudia le culte de l'Amon thébain pour y substituer un dieu nommé *Aten* (le Disque solaire) ; il fit plus, il délaissa Thèbes pour fonder une ville-capitale nouvelle à El-Amarna, près du désert arabique. Il nomma cette ville Khout-en-aten (l'horizon du disque) et lui-même, parce que son nom comprenait le nom abhorré d'Amon, se fit appeler Khout-en-aten (splendeur du disque). Comme il fut intronisé sous le nom d'*Amenhôtep-nouter-hiq-Ouasit*, c'est-à-dire d'Amenhôtep, le Dieu qui régit Thèbes, et que son cartouche avec son prénom de Râ-nofer-khoprou-ouaen-rî, c'est-à-dire de Soleil beau dans ses manifestations, (fils) unique du Soleil, se retrouve sur plusieurs monuments, notamment à Thèbes, à Gebel-Silsileh et à El-Amarna, on peut en conclure que dans les premières années de son règne, il n'avait pas mis son projet à exécution. Tout porte donc à croire que s'il changea son nom et laissa la ville capitale de l'Égypte, ce fut après les premières années de son règne. D'où vinrent ce changement de nom et cette translation de capitale en un lieu qui n'était évidemment pas appelé à un très grand développement ? On a expliqué cette question de diverses manières : on y a vu l'influence de la mère d'Aménophis IV qui aurait importé en

Égypte le culte du dieu Adon (Aten), le culte du dieu de sa tribu paternelle. Malheureusement pour cette belle théorie, la mère du réformateur était une princesse de sang égyptien. En outre les titres que Khou-en-aten donna au personnel de prêtres qu'il établit pour son dieu nouveau, sont des titres empruntés aux plus anciennes manifestations de la religion locale en Égypte. Le grand prêtre d'Aten s'appelait en effet *Oir-maou*, comme le grand prêtre de Râ à Héliopolis. Il faut donc chercher ailleurs et admettre ce que M. Maspero a entrevu le premier [1], à savoir que la prétendue réforme religieuse avait tout d'abord été une révolution politique, car les deux choses se tiennent de près en Égypte, et l'on peut en toute sûreté de conscience appliquer aux Égyptiens ce que Homère disait des Éthiopiens, « qu'ils sont les plus religieux des hommes ». Le dieu local de Thèbes était Amon, le dieu caché, auquel on avait joint le Soleil, Râ, sous sa forme d'Amon-râ. Peut-être fut-ce pour protester contre cette alliance, et contre la puissance politique de ces prêtres d'Amon qui, s'élevant toujours, venaient à balancer l'autorité pharaonique, en attendant qu'ils en vinssent à la remplacer, sous la XXIe dynastie. Aménophis IV fit marteler sur tous les monuments qui lui tombaient sous la main le nom d'Amon par haine des prêtres de ce dieu. C'est tout ce qu'il est utile de rappeler ici aujourd'hui.

Cette tentative ne dura guère : dès la mort d'Aménophis IV, il était visible que l'œuvre du roi se mourait aussi. D'après les auteurs qui ont traité cette question, la transition entre le règne d'Aménophis IV et ceux de ses successeurs aurait été violente ; on aurait détruit par la force l'œuvre éphémère du prince et tout aurait disparu, comme par enchantement, ainsi que cela avait été créé [2]. Cette destruction violente, quoique possible, n'est guère probable en Égypte, où on traitait plus posément les ques-

1) Maspero, *Histoire des peuples d'Orient*, p. 210.

2) La tentative d'Amenhotpou IV avait été dirigée contre Thèbes et contre son dieu : la réaction se produisit à son avantage. Hormhabi (Horemheb) .. rétablit le culte d'Amon dans sa splendeur, rasa le temple d'Aten, etc. Maspero *bid.*, p. 212-213.

tions de choses, sinon les questions de personnes. C'est précisément sur cette transition que le tombeau de Nofré-hôtep nous donne des renseignements par un texte et par une représentation.

Comme le texte se trouve dans la représentation, je décrirai tout le tableau. Ce tableau nous montre l'investiture du collier d'or donné par le roi Hor-em-heb mer-en-Amoun (Horus en fête, aimé d'Amon) au grand prêtre d'Amon Nofré-hôtep, le possesseur du tombeau. Le grand prêtre est représenté trois fois dans ce tableau : la première fois il reçoit les colliers d'or que lui mettent au cou deux autres personnages ; la seconde, il lève les mains en haut par devant le roi et reçoit les adorations des deux personnages qui l'ont revêtu des colliers ; la troisième, Nofré-hôtep, toujours par devant le roi, reçoit les hommages d'un autre personnage. Le roi était accompagné de deux suivants qui portaient le *flabellum*, aidé du ministre du trésor et des deux toparques du Nord et du Midi : on lui amenait le grand prêtre qui avait accompli les rites des cérémonies prescrites et s'avançait vers la Majesté royale, muni de tous les insignes de la haute récompense qui venait de lui être accordée. Les légendes qui accompagnent cette scène nous en font connaître les personnages : celui qui attache les colliers d'or et rend hommage au héros de la fête, c'est le père *divin* d'Amon, Amen-em-anît ; il est frère de Nofré-hôtep et était accompagné d'un autre *divin* d'Amon, qui a nom Parannofer. La légende le dit tout au long : « Son frère, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep. Récompense la vaillance avec de l'or et de l'argent le roi lui-même. Viens en paix parmi les favoris du roi, dit le *divin* d'Amon, Parannofer, juste de voix. » Puis vient la grande inscription qui domine toute la scène : « L'an III, sous la Majesté du roi de la Haute et de la Basse-Égypte Râdjoser-khôperou sotep-en-rî (le Soleil aux transformations saintes, l'élu du Soleil), voici que Sa Majesté apparut comme Râ à la porte de sa maison de vie et de bonheur, après avoir offert des pains à son père Amon. A sa sortie de la maison de l'or, on lui fait des cris de joie, des acclamations : la joie circule dans la terre entière et elle atteint le ciel. On appelle le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep,

pour recevoir les faveurs du roi, des millions en toutes choses, argent, or, vêtements, parfums, pains, bières, chairs, aliments, par l'ordre de mon Seigneur Amon-râ, en présence duquel est traité avec faveur l'officiant qui contente le cœur d'Amon, Nofré-hôtep. Le roi dit : « Multipliez les biens : celui qui connaît ce « qui est donné, c'est mon Dieu, le roi des dieux ; il connaît celui « qui le connaît, il favorise celui qui le sert, il protège celui qui le « suit : il est Râ ; sa nature, c'est le disque solaire (Aten), il existe « éternellement. »

Ce texte est remarquable en ce sens que Râ, le dieu d'Hor-em-heb, dans le nom duquel entre celui du dieu Amon, est proclamé le roi des dieux, dont la nature est le disque solaire, et que l'on accorde le collier d'or, la plus haute récompense, à un prêtre d'Amon, parce qu'il a *suivi* le dieu du roi. On peut même entendre que c'est Amon en personne qui est le dieu du roi et qui par suite est identifié avec Râ et avec Aten. Je sais bien que le mot *Aten* n'est pas suivi du déterminatif divin ; mais il faut se rappeler qu'en tant que dieu Aten n'est plus reconnu par les prêtres d'Amon, qu'on ne peut s'attendre par conséquent à lui voir attribuer un déterminatif qui aurait en quelque sorte légitimé les événements passés ; mais n'était-ce pas un grand point de faire d'*Aten*, au même titre que *Râ*, un composant de la nature d'Amon ? Il me semble que cette concession faite par les prêtres officiels d'Amon est importante et qu'elle montre assez que la tentative d'Aménophis IV avait jeté dans les âmes égyptiennes des racines plus profondes qu'on ne le croit d'ordinaire, ce qui ne doit pas surprendre, puisque cette tentative n'était qu'un retour plus ou moins accentué vers la religion primitive de l'Égypte. Aten était vaincu ; mais, pour un temps encore, il jouissait des concessions faites par Amon. Il est vrai que, vu la grandeur des intérêts en cause et des faveurs qu'il fallait récupérer, on pouvait faire une pareille concession : « Paris vaut bien une messe. »

Ce n'est pas la seule preuve qu'il en ait été ainsi, et je reviens aux personnages du tableau qui accompagnent le roi. Devant lui, se trouve un personnage coiffé d'un bonnet particulier qui lui tombe sur les épaules et dont les extrémités sont ornées d'une

broderie. Il est vêtu d'une sorte de tunique à larges manches qui est retenue par une ceinture et qui s'élargit en descendant jusqu'à mi-cuisse. Sous cette tunique, il porte un double jupon dont le premier descend jusqu'à la cheville du pied et dont l'autre s'arrête un peu plus haut. Il a des sandales aux pieds comme le roi. Il lève la tête et la main droite vers le roi, et, de la main gauche, il tient une bandelette et la plume d'autruche qui servait à éventer le roi. Ce personnage n'est ni plus ni moins que « le chef du trésor, Mîi », le ministre des finances de l'époque, dont la présence est bien justifiée par la collation du collier d'or au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep. Derrière lui sont deux personnages dont l'attitude particulièrement courbée et les bras pendants avec la main tendue vers le sol, en signe d'adoration, rappellent tout à fait les représentations qui se trouvent aux tombeaux d'El-Amarna. Ils sont vêtus de la longue robe qui les prend au cou et leur tombe jusqu'à la cheville du pied ; ils ont la tête nue. Devant eux une légende explique leur qualité : « Ce sont les deux toparques du Sud et du Nord. »

Or, s'il y a un caractère distinctif de cette période historique, il se trouve dans les œuvres d'art, peintures et sculptures, faites au temps d'Aménophis IV. Jamais avant lui on n'avait vu de ces formes étranges qui ont fait prendre ce pharaon pour un eunuque, quoiqu'il eût des enfants : jamais les personnages représentés n'avaient eu cette longue encolure, qu'on me passe le mot, ces postures étrangement courbées, ces vêtements extraordinaires qu'on peut encore voir à El-Amarna et que Lepsius et surtout Nestor L'hôte ont reproduit dans leurs ouvrages publiés ou inédits [1]. On ne retrouve jamais plus de grands prêtres habillés de la sorte, à partir du règne de Ramsès Ier : mais on en retrouve sous les règnes qui ont immédiatement suivi celui de *Khou-en-aten*, ou Aménophis IV. On voit de semblables personnages, courbés dans la posture d'adoration, habillés comme les

1) Lepsius, *Denkmäler*, III Abth., vol. VI, les premières planches. Les mêmes dessins ont été exécutés en entier par Nestor L'hôte qui y a apporté un soin vraiment merveilleux. Ils sont déposés, avec tous les papiers de ce savant si consciencieux, à la Bibliothèque nationale de Paris.

prêtres d'Aménophis IV ou des officiers, dans le tombeau du fils royal, prince de Kousch, Houi [1], dont une partie seulement est publiée par Lepsius qui ne donne pas le registre où se trouvent ces représentations : ce tombeau est du règne de *Tout-ônekh-amen*. Le tombeau de Nofré-hôtep en offre un nouvel exemple, et cet exemple est remarquable, je crois. Les flabellifères qui se trouvent derrière le roi, « lorsqu'il apparaît à la porte de la maison de vie et de bonheur » ont la même posture et sont vêtus de mêmes habits que les prêtres et les officiers d'Aménophis IV. De même le chef du trésor, Mîi, et les deux toparques du Sud et du Nord, grands personnages, s'il en fût. Cette posture et ces habits sont d'autant plus remarquables qu'à côté de ces premiers officiers se trouve le groupe qui entoure Nofré-hôtep, lequel groupe a la posture et les vêtements ordinaires aux prêtres égyptiens haut placés. La différence est là tout à fait palpable. Qu'en faut-il conclure ? J'en conclus que le roi Horem-heb avait su ménager les deux partis en habile politique. S'il avait agi de la sorte, il faut croire qu'il avait de bonnes raisons pour le faire, qu'il avait voulu s'attacher ceux qui étaient restés fidèles au roi Aménophis IV et à son dieu, tout comme ceux qui suivaient Amon et ses prêtres. D'ailleurs cette évolution de retour vers le culte d'Amon avait été commencée par le successeur d'Aménophis, Tout-ônekh-amen, qui n'avait pas craint de faire entrer le nom d'Amon dans son cartouche, signe qu'il recherchait l'apaisement des passions religieuses aussi bien que la conservation des rites inaugurés par Aménophis IV. Horem-heb en fit autant : nous en avons une preuve péremptoire dans les scènes où il remet le collier d'or à un *divin* d'Amon, en ayant à ses côtés cinq grands officiers pris parmi ceux qui rappelaient la cour d'Aménophis IV. Voilà des conclusions importantes et qui montrent bien que, derrière les premiers égyptologues, il y a plus qu'à glaner de maigres renseignements, à condition qu'on veuille bien prendre un monument tout entier pour l'étudier et ne plus user du déplorable

1) C'est encore Nestor L'hôte qui nous fournit les dessins les plus complets de ce tombeau.

système qui consiste à étudier, par ci, par là, des scènes prises au hasard et qui, séparées de leurs voisines avec lesquelles elles offrent une suite, ont un sens absolument différent de celui qu'on leur prête.

II

Les conclusions que j'ai à tirer de l'examen de la vie civile ne seront ni moins importantes, ni moins intéressantes, car je vais montrer une particularité qui, jusqu'ici, a échappé à tous les égyptologues. Pour cela, je dois dresser la liste de tous ceux qui, de près ou de loin, tiennent à la famille de Nofré-hôtep, autrement dit dresser son arbre généalogique, ou celui de sa famille, ce qui revient au même. Malheureusement les lacunes des inscriptions dispersées sur presque tous les murs ne nous permettront pas de donner une généalogie complète de cette famille, et le nom des personnages étant souvent, par suite des lacunes, privé de la mention de leur dignité ou de leur ascendance, il faudra tout d'abord examiner un à un ces personnages, avant de voir s'ils étaient, ou non, de la famille de Nofré-hôtep. Je ferai observer de plus que ce n'était pas l'habitude de nommer tous les officiants qui prenaient part aux funérailles autrement que par le titre vague de leur fonction : si donc il y a dérogation à cet usage, c'est que nous nous trouvons en présence de particularités remarquables pour la circonstance.

Le premier personnage que nous rencontrons est le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, qui est en outre qualifié de *divin* d'Amon. Il fait un sacrifice à un personnage dont le nom est malheureusement effacé, et à sa femme qui s'appelle Bamout. Puis au-dessus du personnage dont le nom a disparu se trouve sa fille Rannout, qui est chanteuse d'Amon, tout comme l'était sa mère. Puis dans le registre suivant on voit une chanteuse d'Amon dans Apet (Thèbes), scribe de Mît dans On du Sud (Hermonthis, Erment), qui se nomme Ramessou; sa femme se trouve à ses côtés, elle est chanteuse d'Amon et se nomme Moutnofrit; ils ont

pour enfants un scribe de Mîit (la déesse Vérité) nommée Paari, une fille Aoui, une autre fille Ka.... puis deux autres filles encore, nommées Sokhit et Pakhetmout. Nous verrons plus loin ce que je crois être cette première partie de la généalogie : on y observera tout d'abord l'absence du nom de Nofré-hôtep et la présence du nom de Rannout.

Nous voyons ensuite apparaître Nofré-hôtep qui fait une offrande à Ahmôs, chef de la chancellerie, et à ses enfants. Nofré-hôtep est le fils du fils, c'est-à-dire le petit-fils d'Ahmôs. Dans la scène du collier d'or, Nofré-hôtep est reçu par son frère Amenemanît, qui était aussi *divin* d'Amon. Ici reparaît le premier personnage, *divin* d'Amon, Parannofer. Vient ensuite l'offrande à Nofré-hôtep lui-même par Petahsekhôper qui n'a aucune inscription témoignant de son origine. Une offrande, où le nom du prêtre est effacé, termine ces oblations en quelque sorte préliminaires. Elles sont suivies par une offrande faite à Amenemanît, *divin* d'Amon, par son fils, le purificateur en chef d'Amon, Amenmôs. Amenemanît est fils de Qônenhor : sa femme, chanteuse d'Amon, se nomme Takhait : ils ont deux fils et trois filles nommés avec eux : tout d'abord Nofré-hôtep, *divin* d'Amon, qualifié de « celui qui fait revivre son nom » ; puis le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, surnommé Qônenhor ; les trois filles sont toutes trois chanteuses d'Amon et se nomment Tapoui, Pika, et Nabiou. Ce n'étaient pas là tous les enfants d'Amenemanît, car nous avons vu que son fils Amenmôs lui fait précédemment une offrande et que Nofré-hôtep avait un frère qui se nommait également Amenemanît. Mais ce n'étaient pas encore là tous les frères et sœurs de Nofré-hôtep : une inscription qui se trouve dans le couloir de la tombe, au mur gauche, nous apprend qu'il en avait au moins cinq autres, à savoir : Amenemapet, Nodjem, Qônenhor, Qani et Khonsouhôtep, tous prêtres d'Amon.

La descendance de Nofré-hôtep, dont la femme, chanteuse d'Amon, s'appelle Rannout, n'est pas donnée sur une seule ligne : il a d'abord un fils qui a nom aussi Amenemanît ; puis, dans la scène des harpistes qui décore le mur de droite, dans le couloir, deux filles, Tontar et Takhait, et un fils Petahmôs. Mais est-ce

là toute la descendance de Nofré hôtep? Je ne le crois pas. En effet si l'on veut accorder quelque peu d'attention au même mur du couloir qui nous a conservé les noms des frères et des fils de Nofré-hôtep, on verra que les noms de ses fils s'y trouvent en qualité de prêtres. Amenemanît et Petahmôs sont chargés de faire des sacrifices à Nofré-hôtep après sa mort, à certains jours fixes. Or, parmi ces prêtres, se trouve le prêtre du *double* de Nofré-hôtep, Amen-hi-manou, qui devait être aussi l'un de ses enfants, ainsi qu'un autre prêtre dont le nom est sans doute également Nofré-hôtep. J'y joindrai encore pour la même raison, raison que je développerai plus loin, Petahsekhoperi, et j'aurai, autant que je peux en juger, toute la descendance de Nofré-hôtep.

Mais il y a d'autres personnages dans le tombeau de Nofré-hôtep; malheureusement les inscriptions qui nous en ont conservé les noms sont frustes et je ne peux savoir avec exactitude à quelle origine ils se rapportaient. Il y avait tout d'abord une généalogie poussée jusqu'à la troisième ou quatrième génération d'Amenemanit, père de Nofré-hôtep ; on n'y trouve qu'un nom. Qônenhor, qui est aussi celui d'un petit-fils d'Amenemanît, et qui est lui-même précédé de lacunes considérables où il est presque certain qu'il se trouvait d'autres noms. Le nom du père et du grand-père d'Amenemanît est donné : son père s'appelait Qônenhor et son grand-père Nofré-hôtep. En second lieu vient une autre généalogie où l'on ne peut plus trouver que deux noms d'hommes et deux noms de femmes : les noms d'hommes sont tous les deux Nofré-hôtep, et les noms des femmes sont Sah et Tîi ; mais je ne peux savoir qui avait pour mère Sah et pour grand'mère Tîi. Avec ces noms finissent les renseignement généalogiques contenus dans le tombeau de Nofré-hôtep ; je ne doute pas que, si des lacunes n'existaient, nous en aurions un plus grand nombre et que nous pourrions savoir avec plus de clarté ce qui se dégage cependant, je crois, des noms, de la place et des fonctions de tous ceux qui sont mentionnés dans le tombeau.

Je crois en effet que tous ces noms désignent des personnages appartenant à la même famille du côté du mari, et à la même

famille du côté de la femme. La filiation de tous les noms des membres faisant partie de la famille de Nofré-hôtep n'a pas besoin, je crois, d'être démontrée; sauf pour quelques personnages, cela est dit expressément, et la présence de ces mêmes personnages dans les sacrifices faits au défunt, après sa mort, à certains jours de l'année, nous est une preuve qu'ils étaient de la famille. Quant aux deux personnages nommés en dernier lieu et aux deux femmes Sah et Tii, je crois qu'elles doivent faire aussi partie de la famille de Nofré-hôtep, quoique je ne puisse pas affirmer quel était leur rang. Cependant le nom de la dernière femme de Tii nous reporte à celui de la reine, femme d'Aménophis III et mère de Khouenaten; d'un autre côté, d'après certaines observations sur l'appellation des enfants et sur l'habitude qu'on avait de donner à l'un des petits-fils le nom de son grand-père, je crois que ces noms devaient appartenir aux ascendants de la famille. Quant aux noms de la famille de la femme de Nofré-hôtep, ils se trouvent à gauche en entrant dans le tombeau: sa femme s'appelait Rannout : le nom de son père est malheureusement effacé, mais sa mère s'appelait Bamout; son grand-père s'appelait Ramessou, sa grand'mère Moutnofrit, ses oncles Paari, Aoui, ses tantes Ka.... , Akhit et Pakhetmout. Ils étaient adorés par l'officiant d'Amon, Parannofer, frère de Nofré-hôtep[1].

On aura observé que tous les noms de prêtres, de chanteurs et en un mot de tous les personnages nommés dans ce tombeau, à l'exception des officiers qui figurent dans la scène où Nofré-hôtep reçoit le collier d'or et des deux harpistes, sont des noms de personnages tous appartenant à la même famille. C'est jusqu'ici le seul exemple signalé de cette particularité. Quelle en est la raison? C'est que cette tombe nous offre le tableau, non pas des cé-

1) Je dois faire observer ici les expressions qui accompagnent la mention de Nofré-hôtep parmi ses frères et ses sœurs : *celui qui fait revivre son nom*, c'est-à-dire le nom de son père. Je vois dans cette expression une marque de ce qu'était dans la famille égyptienne le fils aîné, du respect dont on l'entourait; car, dans la représentation où ces mots se rencontrent, Nofré-hôtep se trouve au même titre que ses frères et sœurs, et il n'a encore reçu aucun honneur. C'est donc par droit de naissance qu'*il fait revivre le nom* du père, c'est-à-dire qu'il perpétue la famille, les droits du chef de famille.

rémonies funéraires, comme on a été tenté de le croire et comme on l'a cru, mais du *culte des ancêtres*. Qu'on examine de près ce qui se passe sur les murs, et l'on verra la justesse de mon observation. C'est la raison pour laquelle un *officiant* d'Amon, le propre frère de Nofré-hôtep, Parannofer, offre de l'encens aux membres de la famille de Rannout qui devait devenir l'épouse de Nofré-hôtep. C'est la raison pour laquelle Nofré-hôtep lui-même rend les mêmes devoirs à son grand-père Ahmôs et aux enfants de celui-ci, c'est-à-dire à ses oncles et à son père Amenemanît. C'est encore la même raison pour laquelle les prêtres d'Amon, ses enfants, lui rendent à lui-même les devoirs religieux qu'il a sans doute réglés pendant sa vie, ou que leur piété filiale lui a réglés après sa mort. C'est pour cette raison enfin que ses deux filles lui chantent après sa mort les hymnes qui précèdent le chant des deux harpistes, et sur lesquels j'aurai l'occasion de revenir. Pourquoi choisir en effet les enfants de Nofré-hôtep pour lui rendre les devoirs religieux, lui faire les sacrifices accoutumés, lui chanter des chants funèbres, sinon parce que c'étaient là des offices du *culte des ancêtres*? Et pourquoi représenter Nofré-hôtep lui-même offrant de l'encens, par deux fois différentes, à son grand-père Ahmôs et aux enfants d'Ahmôs, sinon parce que l'on conservait religieusement dans cette famille le souvenir de ceux qui n'étaient plus et qu'on leur offrait à des époques fixes des sacrifices déterminés, auxquels les enfants et les petits-enfants regardaient comme un de leurs devoirs les plus sacrés de présider? Il n'y a pas jusqu'aux harpistes qui pourraient être considérés comme des enfants de Nofré-hôtep, puisque les citharistes sont ses filles, et que l'un d'eux, qualifié de chanteur, est aussi appelé *divin d'Amon*; mais on peut soutenir avec raison peut-être qu'ils ne sont, en ce cas, que les représentants d'un fils qui est lui-même présent à la scène, avec l'une de ses sœurs. Et ce n'était pas seulement aux ancêtres du mari, mais aussi à ceux de la femme, que l'on rendait ce culte officiel.

Sans contredit on aurait pu trouver dans l'histoire de la famille, ou simplement dans celle de Nofré-hôtep, d'autres scènes tout aussi décoratives; on eût pu sans aucun doute retracer sur les parois

les cérémonies des funérailles, tout comme dans le tombeau de Rekh-ma-ra; si on ne l'a pas fait, si on a pris seulement la scène de l'investiture du collier d'or et les sacrifices qui y sont représentés, c'est que la première marquait, soit dans l'histoire de Nofré-hôtep, soit dans celle de toute la famille, et que les sacrifices devaient être regardés comme quelque chose de sacré, à plus juste titre que tout ce qu'on aurait pu représenter et que l'on n'a pas représenté. Il me semble donc bien prouvé que le culte des ancêtres existait en Égypte.

Il me reste maintenant à résoudre une question qui a touché de très près à celle-ci et à me demander si ce tombeau est bien celui de Nofré-hôtep, ou celui de sa famille, ou celui d'un autre qui en aurait été dépouillé. De la manière dont je résoudrai cette question dépendent plusieurs autres questions secondaires qui ne manquent pas d'importance. Je vais ici me mettre en opposition avec ce que l'on sait, et je demande au lecteur d'apporter toute son attention à suivre mon raisonnement.

Tout d'abord le tombeau est bien celui de Nofré-hôtep et celui de sa famille. Les décorations du couloir en sont une preuve manifeste, car toutes les représentations y sont au nom de Nofré-hôtep. De même le splendide plafond de la dernière salle, celle de droite en entrant, où les dessins aux couleurs admirables sont entremêlés de cartouches au nom du « *divin* d'Amon, Nofré-hôtep » indique bien que le tombeau en question était celui de Nofré-hôtep. Que si l'on rencontre dans cette dernière chambre le nom des deux Nofré-hôtep et ceux de Sah et de Tii, j'ai expliqué plus haut ce que je pensais de la présence de ces noms et qu'ils étaient de la famille de Nofré-hôtep. Ce n'est pas non plus un tombeau usurpé, comme on serait tenté de le croire après une inspection hâtive, puisque j'ai pu rendre compte de la présence de tous les noms des personnages mentionnés. S'il en est ainsi, la question de savoir à quelle époque ce tombeau a été creusé, orné, complété, semble devoir se résoudre tout naturellement par celle de la vie même de Nofré-hôtep; mais la question est loin d'être aussi simple et aussi claire, et c'est ici que les résultats de mes observations et de mes réflexions heurtent ceux qui semblent être acquis à la

science dans le domaine des us et coutumes du peuple égyptien.

J'ai déjà dit plus haut que les fils de Nofré-hôtep y sont représentés comme faisant des offrandes funéraires à leur père : ils sont eux-mêmes qualifiés tous de *ma-kherou ;* or, tout le monde admet que cette expression de *ma-kherou*, que j'ai traduite par *juste de voix*, est exclusivement réservée aux morts. Par conséquent on arrive à ceci : Nofré-hôtep reçoit les offrandes de ses enfants après sa mort; comme ils sont eux-mêmes qualifiés de *ma-kherou,* ils étaient morts quand on orna la tombe de leur père; ou bien il faut avouer que le mot *ma-kherou* ne s'applique pas qu'aux seuls morts. S'il s'applique aux seuls morts, il faut encore avouer que les tombes ne se fermaient pas sur le défunt, comme on l'a si souvent dit, répété, et comme tout le monde le croit aujourd'hui, mais qu'elles restaient ouvertes d'abord pour les sacrifices funéraires faits au double, ensuite pour l'achèvement de l'ornementation et généralement pour tous les travaux faits dans la tombe. Je sais bien que tout bon Égyptien, c'est-à-dire tout grand seigneur qui en avait le moyen, devait se préparer une sépulture dans la *vallée funéraire*, comme s'exprime le Papyrus moral de Boulaq [1]; mais lorsque je considère le grand nombre de tombeaux qui ont servi de sépulture à la même famille, pendant des générations et des générations, comme le tombeau des prêtres de Montou, pour ne citer que celui-là, où l'on a trouvé des centaines et des centaines de momies, je suis bien obligé de croire que ces tombeaux n'étaient pas scellés, ou que s'ils l'étaient, ils s'ouvraient toutes les fois qu'il le fallait pour une nouvelle victime de la mort. Peu de personnages en Égypte avaient les moyens de se creuser un tombeau particulier : il n'y a guère que les Pharaons qui se payaient un tel luxe, les autres familles se contentaient, comme chez nous, d'un tombeau particulier et général tout à la fois pour la famille. Si le tombeau était celui d'un pharaon, alors on pouvait peut-être bien le fermer ou en sceller l'entrée, comme on l'a répété si souvent, quoiqu'il me

1) *Papyrus du Musée de Boulaq*, tome I, pl. XVII, 5.

semble peu probable qu'on pût exercer le culte du *double*, pour lequel il y avait des prêtres attitrés, sans que la tombe demeurât ouverte ou qu'on l'ouvrît à certains jours.

Mais, s'il en est ainsi, que deviennent les vols dans les tombeaux et les procès contre ceux qui violaient les sépultures et dépouillaient les morts? L'ouverture des tombeaux n'impliquait pas qu'ils étaient susceptibles de recevoir toutes les visites qu'on peut imaginer : le lieu de la mort, entouré de toutes les défenses que la religion avait accumulées à l'entrée, grâce aux incantations magiques, était assez fort pour rester impénétrable à tout autre qu'aux membres de la famille et au prêtre du *double*. Toutefois cela n'était pas fait, et l'événement l'a bien prouvé, pour arrêter les gens qui ne respectaient rien, qui n'avaient aucune peur des incantations magiques récitées sur le seuil de la tombe et qui trouvaient que l'or et les bijoux, même pris sur un cadavre momifié, avaient toujours la même valeur. C'est pour cela qu'ils violaient les tombes, ou peut-être pour se procurer le nécessaire. Devant ces outrages on fut obligé de creuser des cachettes, comme celle de Deir-el-Bahary retrouvée seulement il y a quelques années. En outre, à une époque dont je ne sais rien, on prit peut-être l'habitude de sceller les tombeaux afin de les soustraire aux voleurs, quoique cette habitude fût peu faite pour empêcher des hommes de les violer, lorsqu'ils en avaient envie et savaient où trouver les tombes. Aussi je ne crois pas que ce soit la bonne raison pour expliquer la fermeture des tombeaux, qu'on ne peut nier, puisqu'on découvre encore quelques tombes complètement fermées et intactes : je crois simplement qu'on les fermait quand on n'en avait plus besoin, c'est-à-dire quand la famille s'était éteinte ou s'était fait un autre tombeau. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces tombeaux n'étaient pas achevés lors de la mort de celui qui y était enterré et leur donnait son nom, qu'on y travaillait encore longtemps après sa mort, autrement Nofré-hôtep ne serait pas représenté sur les parois de sa tombe recevant, en qualité de mort, les offrandes que lui faisaient ses enfants, morts aussi à l'époque où s'achevait la décoration du tombeau. Ce qu'on prenait grand soin de boucher, c'était le puits

aux momies ou les puits, car on en rencontre deux, et quelquefois trois, dans le même tombeau. Je ferai observer que je ne parle ici que des tombeaux thébains, appartenant aux particuliers, et non des tombes royales, des pyramides et des *mastabas* de l'Ancien Empire, ce qui est une tout autre question. On a eu le tort de généraliser toutes les conclusions à tous les cas et à toutes les époques : c'est ce qu'il fallait rectifier.

Jusqu'ici j'ai présupposé que les enfants de Nofré-hôtep étaient morts avant l'achèvement de la décoration de la tombe familiale; il me faut maintenant examiner cette question et voir si l'expression de *ma-kherou* ne s'appliquait qu'aux seuls morts. Avant d'examiner cette question même, il faut bien déterminer le sens de cette expression. M. Grébaut[1] en a fait une expression d'une très grande portée philosophique et a traduit par *vrai de parole* : d'après cette explication, les prêtres égyptiens et même le vulgaire, car l'expression est employée de très bonne heure, auraient eu sur la *vérité* et son rôle en métaphysique des idées tout aussi élevées que celles qui sont émises de nos jours. Elles sont malheureusement trop élevées, trop abstraites et ne correspondent à rien de réel, ce qui ne permet pas d'adopter cette traduction, car les Égyptiens étaient avant tout un peuple extrêmement réaliste comme tous les peuples primitifs, et ne tablaient pas sur des idées aussi quintessenciées. Cette explication doit donc être rejetée comme reposant sur une mésintelligence complète du caractère et des idées de l'Égypte. D'ailleurs le copte a conservé le mot *kherou* sous la forme à peine modifiée de *kherôou* : ce mot signifie « voix », et non pas « parole » : il a un autre mot à son service quand il veut dire *parole*. M. Maspero traduit ensuite par *juste de voix*, et il explique sa traduction par les influences magiques mises en œuvre, grâce à la récitation des formules selon toutes les règles de l'art et les nuances du ton.

1) Grébaut, *Hymne à Amon-râ, passim*. Je ne cite que M. Grébaut, parce que les traducteurs précédents, comme Devéria, n'ont fait qu'indiquer ce que M. Grébaut a développé, soit dans son livre, soit dans son enseignement aux Hautes-Études.

M. Virey[1] a tout dernièrement proposé une nouvelle explication : *dont la parole réalise* (mot à mot : *réalisant par la parole*), et il l'explique en disant que le défunt était ainsi appelé parce qu'il faisait exister réellement par sa parole, rendait réelles les choses figurées dans sa tombe. J'avoue que cette explication me souirait beaucoup si l'on trouvait quelque variante justifiant la présence de ce participe : jusqu'ici on n'en a pas trouvé. Je n'ai donc pas traduit comme M. Virey, tout en croyant à la justesse des effets de la qualification de *ma-kherou* ; j'ai adopté la traduction de M. Maspero, parce qu'elle remonte à la cause des effets indiqués par M. Virey. Pour qui connaît en effet l'influence des moindres nuances de la voix en récitant les formules religieuses, ou purement magiques, ce qui est parfois tout un, ce ne sera pas une difficulté d'adopter cette traduction et de la justifier à ses propres yeux. On voit qu'il n'y a là rien de particulier aux morts, en stricte analyse, et aussi il n'est pas étonnant que cette expression s'applique aux dieux ; l'on devrait s'étonner au contraire que cela ne fût pas, les dieux, comme les autres, étant soumis aux incantations magiques, les accomplissant, en étant souventes fois victimes. C'est ainsi que le dieu Râ, tout grand qu'il fût, devint la victime des incantations d'Isis, et qu'il existe une déesse dont le nom signifie la *Grande des incantations magiques*. Donc, que cette expression pût s'appliquer aux vivants, aux dieux et aux hommes, il n'y a rien là qui doive surprendre ; mais en fait, dans un tombeau, elle ne se dit que des morts et elle était en opposition avec *ônekhti*, vivant. Par conséquent pour que les enfants de Nofré-hôtep, faisant des offrandes à leur père, pussent être qualifiés de *ma-kherou*, il fallait qu'ils fussent morts au moment où on les représentait rendant ce culte au *double* paternel ; par conséquent la tombe n'était pas finie à la mort de Nofré-hôtep, par conséquent elle n'était pas scellée, elle était ouverte afin qu'on remplît les offices du culte ; que si, par la suite, elle fut fermée, ce que j'ignore, et ce qui n'est pas invrai-

1) Virey, *Tombeau de Rekhmara*, p. 101, note 7. *Miss. franç. arch. du Caire*, tome V. Je fais ici la même observation que plus haut pour le mot *parole* ; mais ici ce mot a une tout autre signification que dans la traduction précédente.

semblable, elle le fut pour des raisons autres que celles qui ont été données, soit parce qu'elle était remplie, que le puits à momies n'en pouvait plus recevoir d'autres, que la famille était éteinte, ou s'était creusé un autre tombeau, soit pour toute autre raison qui m'échappe. C'est la conclusion que je voulais établir.

S'il en est ainsi, on peut se demander ce que devenaient les cadavres en attendant leur sépulture finale. A cette question deux textes répondront, l'un de Diodore de Sicile, l'autre emprunté aux Actes coptes du martyre des deux frères Pirôou et Athôm. Diodore de Sicile dit tout d'abord : « Ainsi la plupart des Égyptiens qui conservent dans des chambres magnifiques le corps de leurs ancêtres, jouissent de la vue de ceux qui sont morts depuis plusieurs générations, et, par l'aspect de la taille, de la figure et des traits de ce corps, ils éprouvent une satisfaction singulière : ils les regardent en quelque sorte comme leurs contemporains..... Pour ceux qui ont des sépultures privées, le corps est déposé dans un endroit réservé. Ceux qui n'en ont point construisent dans leur maison une cellule neuve, et y placent le cercueil debout et fixé contre le mur. Quant à ceux qui sont privés de la sépulture, soit parce qu'ils se trouvent sous le coup d'une accusation, soit parce qu'ils n'ont pas payé leurs dettes, on les dépose simplement dans leurs maisons. Il arrive quelquefois que les petits-fils, devenus plus riches, acquittent les dettes de leurs aïeux, obtiennent la levée de l'arrêt de condamnation, et leur font de magnifiques funérailles[1]. » Quoique les termes employés par Diodore et certains des faits qu'il mentionne aient donné lieu à des controverses, cependant je ne crois pas que le fait même que les Égyptiens conservaient des momies dans leurs maisons puisse être mis en doute. D'ailleurs le texte copte que je vais citer ne peut laisser prise à aucune hésitation : « Il arriva un jour, comme ils (Pirôou et Athôm, deux frères) marchaient par les places de la ville (de Péluse), voici que les soldats de Pompeius, le gouverneur, sortirent le corps d'un mar-

1) Diodore de Sicile, lib. I, 92 et 93.

tyr qui avait achevé son combat, afin de le jeter dans la mer. Le nom de ce martyr était Anoua : c'était un prêtre originaire de Kôis. Pirôou prit la parole et dit à son frère Athôm : Mon frère, viens que nous allions prendre le corps de ce martyr des mains des soldats, pour l'ensevelir bellement, l'emmener avec nous dans notre village et le placer dans notre habitation, afin que la bénédiction du Seigneur demeure éternellement sur notre habitation[1]. » — « Quand ils furent arrivés dans leur village, ils l'introduisirent dans une grande maison qui leur appartenait. Ils lui bâtirent un bassin, le remplirent d'eau et une lampe brûlait le jour et la nuit[2]. » Quand ils abandonnent définitivement leur village pour marcher au martyre, ils font choix d'un homme qui prenne soin du corps qui est dans leur maison et veille à l'entretien de la lampe[3]. Il n'y a point moyen d'épiloguer ici sur le texte : le martyre a beau être plus ou moins romanesque, l'auteur n'allait pas décrire comme une chose ordinaire des mœurs qui n'étaient pas celles de ses compatriotes. Le texte de Diodore de Sicile est donc confirmé, et il fournit la réponse à la question qui précède.

III

Quel est ce culte que les enfants rendaient à leurs ancêtres? Il consistait principalement, d'après les représentations des parois, en offrandes d'encens, de pains, de gâteaux, etc. Pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, les offrandes, car il y en a trois, sont mentionnées en ces termes : « Faire encensement, libation en pains, liquides, viandes, volailles, libation de vin et de lait, au *double* de l'Osiris, le *divin* d'Amon..... juste de voix. » C'est l'offrande faite par « le père officiant d'Amon, aux mains pures pour faire les offrandes à son dieu, le *divin* d'Amon, Parannofer.»

1) Voir le texte dans Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 196-197. Cf. E. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Église copte*, p. 107.

2) *Ibid.*, p. 197-198; E. Amélineau, *ibid.*

3) *Ibid.*, p. 162-163; E. Amélineau, p. 113.

La seconde, qui est faite par Rannout, est ainsi mentionnée : « Apporte les offrandes de légumes, de vivres à son père, avec des herbes odoriférantes qui proviennent du bassin de la maison du *double*, sa fille qu'il aimait, la chanteuse d'Amon, Rannout. » La troisième offrande est présentée en ces termes : « Offrir à son double une offrande de ses légumes, abondance en pains, abondance en bières, afin qu'il soit content de ces choses éternellement, à jamais, le chanteur d'Amon dans Apet, le scribe de la vérité dans On du Sud, Ramessou, le juste de voix. » Puis viennent les noms des autres membres de la famille. C'est tout pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, qui présente elle-même une offrande.

Puis vient le tour de la famille de Nofré-hôtep : « Faire encensement, libation, (offrande de) toutes les plantes de l'année au *double* du chef de la chancellerie Ahmôs, avec ses enfants, par le fils de son fils, le *divin* purificateur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. » Puis c'est au tour de Nofré-hôtep de recevoir les offrandes. « Faire encensement au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, par celui qui distribue la bière au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, Petah-sekhôpîrî (Petah me fait exister). Il dit : Ton millier en pain, ton millier en vases de bière, ton millier en bœufs, ton millier en volatiles, ton millier en encens, ton millier en huiles, ton millier en étoffes, ton millier en toiles, au *divin*[1] d'Amon, Nofré-hôtep..... » La légende est malheureusement interrompue; elle est complétée par une seconde légende qui se trouve au-dessus du défunt : « Offrande pour son *double*, afin que sa nourriture soit assurée (?), par l'officiant qui contente le cœur d'Amon, le docteur dans la salle d'or d'Amon, roi des dieux, de Râ-Toum dans Héliopolis, de Petah dans Memphis : entrer vers eux, ouvrir pour voir ; point il n'ignore toutes leurs essences, le *divin*. ... » Là encore, le texte s'arrête incomplet, mais il n'y a pas le moindre doute qu'il ne s'agisse de Nofré-hôtep. Une offrande analogue se fait dans une scène où se trouve réunie

1) Je fais observer ici que l'on ne doit pas s'étonner de ce changement de personnes qui était une élégance en égyptien.

une partie de la famille d'Amenemanît, le père de Nofré-hôtep. D'autres scènes semblables n'offrent que peu de variantes et ne sont pas très intéressantes pour le sujet qui m'occupe : il n'y a donc pas à y revenir.

Aussi bien n'est-ce là que la partie du culte que l'on retrouve dans presque toutes les tombes, avec cette particularité pour la tombe qui nous occupe, que les membres seuls de la famille sont ici chargés des sacrifices ou oblations que remplissent ailleurs les prêtres gagés. La partie vraiment neuve et intéressante de ce culte nous est fournie par la paroi de gauche du couloir. Cette paroi divisée en quatre registres est couverte de scènes et d'inscriptions. Elle contient la mention de cérémonies qui se faisaient à des époques fixes en l'honneur des défunts : toutes ces cérémonies sont accomplies par des membres de la famille. Je rangerai les diverses fêtes par ordre de mois, en suivant d'ailleurs l'ordre des inscriptions et en commençant par le haut de la paroi.

Dans le premier registre, placé en haut de la paroi, sont représentées trois scènes. La première nous montre la momie couchée sur le lit funéraire. Sous le lit sont trois vases ornés d'une bandelette, puis un coffret. La seconde nous montre une barque voguant à pleines voiles. Le défunt et sa femme sont assis au milieu sur un siège et tiennent à la main le fouet. Devant le défunt est Anubis sur son juchoir, ayant le *sa* de vie derrière lui. Entre le défunt et son épouse se trouve un second *sa* dont on ne voit plus que la fin. La troisième scène représente encore une barque dont la poupe est tournée vers la gauche, tandis que la proue de la barque précédente était tournée vers la droite. La voile est remontée au mât et forme trois plis. Le défunt et sa femme sont assis au milieu, l'un derrière l'autre, et derrière eux se voit le chacal, symbole d'Anubis. L'inscription qui va d'un bout à l'autre de ce registre dit : « O Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, en tout lieu où aime d'être ton *double* et où sont ces bonnes offrandes pour l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en fait de graisses, de parfums, de vêtements..... lorsque t'accordent ton père Seb, ta mère Nout, Osiris, Isis, Souti, Nephthys, de laver

ton cœur [1], qu'ils détruisent tes larmes, ouvrent ta bouche avec leurs doigts multipliés; tu es placé au ciel, sur terre, tu es placé dans les champs d'Ialou, en cette belle nuit du commencement des saisons qui affermit les mois, où tu as donné de l'eau nouvelle aux dieux, où l'on te donne semblablement de l'eau nouvelle avec tes offrandes, où les Akhîmou-Ourdou et cette belle lumière brillent [2] pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, éternellement; elle est florissante cette belle lumière pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, comme est florissant le nom de Toum dans On, de Schou qui a solidifié le ciel..... dans On, de Seb..... Osiris, *divin* Nofré-hôtep, ton âme est au ciel, ton corps est sur la terre; des aliments (sont donnés) à ton ventre, de l'eau à ton gosier, des souffles agréables à tes deux narines; te font des offrandes ceux qui sont dans leurs syringes, t'ouvrent ceux qui sont dans leur cercueil; ils te donnent tes.....; tu es solide dans ta forme; étant solide, tu montes jusque près de Râ, tu tends ton filet dans le fleuve, tu bois de l'eau avec eux; tu marches sur tes jambes, tu ne marches pas la tête en bas; tu sors au ciel, sur terre, tu ne sors pas sous les murailles, Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. — Le premier mois de la saison de Schât (Thoth), le jour 17e, jour de la fête *Uaga*. Orner les barques de l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, avec leur chargement de toutes leurs choses, transporter la voile, avec tous leurs instruments, leur donner leurs voiles de toile, les enfler au vent sur le fleuve, pour naviguer en remontant le fleuve, les mettre face au Sud. Chapitre de transporter la voile. Dit Nou à Nouit, à Seb, à Osiris, à Schou, à Hathor, aux dieux qui habitent le Douaout, qu'ils donnent ces voiles à l'Osiris, qu'ils lui fassent le *sa* derrière la tête [3], à toujours et à jamais. Offrir cet encens en présence des barques..... les barques, les poser dans la chapelle de la maison du *double* où elles se trouvent, lever leurs voiles vers le Sud, pendant un jour. L'officiant s'éveille au mi-

1) C'est-à-dire : être en joie.

2) C'est-à-dire : les planètes.

3) Le *sa* est un principe de vie que l'on faisait passer par derrière quelqu'un, en récitant des paroles appropriées.

lieu de la nuit; larmes en posant les choses pour l'Osiris, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix dans le Kher-noutri. — Le premier mois de la saison de Schât, le jour 8e, l'officiant se réveille au milieu de la nuit : placer la proue des bateaux, pour descendre le fleuve, plier les voiles, faire l'encens et la libation à l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, en leur présence. Chapitre de passer vers Abydos. Dit l'Osiris, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep : Viens, je t'ai emporté tes péchés, tes souillures; ton père Toum porte son frère entre ses bras : amenez, amenez le dieu derrière[1] ..... » La fin de l'inscription manque.

Le second registre contient cinq représentations. La première nous montre une barque voguant à pleines voiles, la proue tournée à droite vers le fond du tombeau. Le défunt et sa femme y sont assis sur un siège, ayant devant eux une table d'offrandes, et Anubis sur son juchoir. Le second tableau est détruit en partie : on y voit cependant le défunt et son épouse assis sur des sièges, la femme passant le bras droit autour du cou de son mari et tenant le bras gauche de celui-ci de la main gauche. Plus loin on voit les pieds et la robe plissée d'un prêtre : c'est tout ce qui reste du troisième tableau. Le quatrième nous montre la momie couchée sur le lit funéraire avec deux cassolettes fumantes sur un support, une aux pieds, l'autre à la tête. Sous le lit, sont les quatre vases canopes à tête humaine, tous tournés vers la porte du tombeau. En avant, sont quatre vases superposés deux à deux. Le cinquième tableau représente de nouveau le défunt et sa femme, assis sur deux sièges, dans la posture qui vient d'être décrite. Ils ont, tous les deux, la coiffure ordinaire ; mais celle de la femme est plus large et plus longue. Le mari tient à la main droite le bâton de commandement et le casse-tête. L'inscription qui accompagne ces représentations s'exprime ainsi : « Transport des dieux du Nord, en réalité (?), prise des dieux du Midi en paix ; traction (?) des dieux de l'Orient, embrassement des dieux de l'Occident vers l'Amentit, vers le lieu que tu aimes. Tu

1) Ce texte a été en partie traduit par M. Maspero dans le vol. I de ses *Études égyptiennes*, p. 134-135.

viens..... Occident..... par devant Horus. O (Osiris), *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu es le maître, là, à ta volonté..... ... de l'Orient à l'Occident; tu es maître des vases de bière, tu es maître de....., tu es maître des cuisses choisies..... Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit son fils le prêtre d'Amon, Petahmôs, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât (Kihak), le jour 18e, verser de l'eau, répandre des grains, arroser la semence de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, depuis la moitié de ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schât, jour 25e, faire (cela) huit jours. Chapitre d'enchanter la demeure. Dire : O Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu es le lion, tu es les deux lions, tu es Horus vengeur de son père, tu es, tu es, tu es, tu es ces dieux mânes. — Du vin, du lait. — Que des acclamations soient faites, que tes dé sirs soient remplis (?), que l'eau soit apportée avec les cuisses de leur père (*sic*). Ah ! Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu montes à ta gauche, Seb t'ouvre tes deux yeux ; il te lève sur tes deux jambes ; tu possèdes ton cœur, le cœur que t'a donné ta mère, le cœur de ton corps ; Osiris Nofré-hôtep, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât, le jour 25e, fête de la déesse Noutrît, mettre les ornements de fleurs à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, apporter ensuite quatre pains avec son *double*. Ouvre ta bouche, le froment est sorti de son impureté vers le ..... (?). Petah le fait pousser en épis ; Râ fait que tu diriges ta bouche vers ce qui t'a été (attribué) de champs avec les..... les épis..... sort de terre au commencement (?) des champs d'Ialou. Certes, tu t'assieds sur les bords de l'eau et ton cœur est content de l'eau nouvelle, ton cœur est content de son oblation ; l'eau de Hapi (le Nil) monte dans l'intérieur de ton ventre, et, certes, ta soif est éteinte : la cuisse est offerte à ton *double* et le cœur à ton *sa*[1] ; comme on fait à tout dieu, à toute déesse, ainsi l'on fait[2] à ton *double* ; les purifications sont faites,

1) Comme on le voit, le *sa* est une partie du défunt comme le *double* ; son rôle n'est pas encore défini.

2) Il faut prendre ici le mot *faire*, comme le latin *facere sacra*.

tu entres bellement dans la salle possédant ton cœur : tu emportes ton....., tu le mets à sa place, sans que..... »

Le troisième registre contient six scènes. On voit d'abord la barque de Petah-sokari, avec tous ses ornements et ses voiles déployées. A droite, se voit une sorte d'écran tenu en bas par une croix ansée qui a des mains, puis divers autres symboles tenus de même par des hiéroglyphes symboliques ayant des mains. En dessus de la barque, à droite, sont les quatre génies funéraires qui sont placés deux à deux, le génie à tête de lion avec le génie à tête humaine, le génie à tête de chacal avec le génie à tête d'épervier, c'est-à-dire Amset et Hapi, Tiaout-moutef avec Qebehsonnouf. Devant eux se trouve le défunt, l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, à genoux et levant les deux mains en prière. Sur la barque, on voit l'épervier momifié avec cette inscription : « La barque de Petah-sokari dans le bassin. » Dans la seconde scène, le mari et sa femme sont assis sur des sièges et tournent le dos à la barque. La femme tient amoureusement son bras enlacé autour de son mari, lequel étend la main vers une table d'offrandes dont la partie supérieure a disparu. La troisième scène nous montre un personnage vêtu du jupon gaufré, tombant jusqu'aux genoux : devant lui est un siège avec quelque chose dessus, dont je ne puis me rendre compte. Immédiatement derrière ce personnage, se trouvent le défunt et sa femme, dans la même position que plus haut, et tendant leurs mains vers la table. Les autres scènes sont de même genre ; je ne les décrirai donc pas. Ce qui importe le plus c'est l'inscription qui entoure toutes ces scènes : elle est malheureusement fruste par endroits. La voici traduite telle quelle :

« ....., mais je suis pur, son essence est dans l'Osiris. — Faire un bon jour dans l'intérieur de sa syringe, au temps de Nohebka (d'atteler les bœufs ?), par l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, sa femme, son amour, la maîtresse de maison, Rannout. Le premier mois de la saison de Pirît (mois de Toubah), le premier jour, temps de Nohebka. Placer (les offrandes) au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, par son fils le purificateur d'Amon..... A ton *double*, Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix ; fais des millions de fêtes semblables ; ton ventre est plein, tes vivres le rendent fort, il

est....., rassasié de douceurs. — Le premier mois de la saison de Pirît, le jour 22e, jour de la panégyrie des deux déesses Harit. Dire : Arrivée des deux sœurs (Isis et Nephthys) du dieu dont le cœur ne bat plus (Osiris); faire de bonnes choses à son *double*; elles mettent leurs deux mains sur lui, cette nuit de l'ensevelissement, ce grand jour des offrandes funéraires; il entend les prières (qu'elles prononcent), son cœur se tourne vers elles,.. .. après qu'il les a vues. Première arrivée, seconde arrivée, troisième arrivée, quatrième arrivée, cinquième arrivée, sixième arrivée, septième arrivée : allons, placez vos mains sur l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit l'officiant, prêtre de son maître Nofré-hôtep, Amen-hi-man. — Le quatrième mois de la saison de Pirît (Barmoudah), le jour 7e, jour de la panégyrie de Bairît..... d'Amon, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. En ce jour est purifié (le *double*?) de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Viens (avec ton corps), viens avec ton âme, avec les formes d'Un(nofer), viens avec les âmes des mânes, comme suivant de (Thoth), le maître d'Eschmoun. Il te fait tes purifications, il te donne de grandes..... pour que tu reçoives tes bras, il te donne..... en tout lieu que tu désires devant toi, sur..... tu ne vas point vers la porte..... du Douaout, Osiris, officiant qui contente le cœur d'Amon, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. »

Un quatrième registre se voit dont il ne reste plus que quelques lignes mutilées, et des débris de scènes. De la première, il ne reste plus qu'une fleur. La seconde nous montre quatre personnages, qui devaient être en plus grand nombre, avec la momie sur le lit funéraire. Le premier personnage est vêtu de la peau de panthère et offrait l'encens comme l'indique sa légende; c'est le fils de Nofré-hôtep, Amenemanît. Le second porte sur la tête une table chargée d'un vase et de pains : il se nomme Amen-hir. Le troisième tient à la main le vase de libations : c'est le fils de Nofré-hôtep; l'autre est à peine visible et la légende ne contient que deux lettres. L'inscription qui entoure ces personnages dit : « ..... Millier de..... toutes choses bonnes, pures..... avec Khonsou..... la neuvaine divine, maître de (la terre) de vie, pour

ton *double*. Le troisième mois de la saison de Schômou (Abib), jour de la panégyrie d'écouter les paroles. Placer les choses, oindre d'huile le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, par son fils Amenemanît. Il dit : Tu es grand, ô Dieu..... Le troisième mois de la saison de Schômou (le 23e jour), placer les choses, faire libations de grains à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep; orner la demeure funéraire depuis ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schômou (Mésoré), fin de la panégyrie. Le faire pendant huit jours. Chapitre d'orner la demeure funéraire. Dire : A l'Osiris, *divin* Nofré-hôtep, la mère Isis a enfanté en ce jour..... Le quatrième mois de la saison de Schômou, le jour....., jour du repas des *perkherou*[1], des pains, de toutes les choses cuites. En ce jour faire transporter des mets nombreux pour le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix; le fleuve amène l'eau nouvelle. Lorsqu'est arrivée la sixième heure en ce jour, on commence..... jusqu'au soir. Dire : Eau nouvelle,..... pour le *double* du *divin* (d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix)..... Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : Salut à toi. Conduire l'Osiris, *divin* d'Amon, vers le lieu où son *double* se repose ce jour bellement l'Osiris Nofré-hôtep..... » La suite de l'inscription est trop lacuneuse, pour que j'ose en donner une traduction quelconque, on y voit seulement qu'il y est question de Râ-Toum à Héliopolis, de Schou qui solidifie le ciel, et d'autres dieux d'autres villes.

Il est malheureux que cette partie du tombeau soit tellement mutilée, qu'on ne puisse traduire avec toute l'exactitude désirable, en un cas aussi intéressant, des textes par trop lacuneux. Malgré cet état des textes, il est cependant facile de voir que le culte du *double* dans la *maison du double*, autrement dit le culte des ancêtres, était parfaitement établi en Égypte. Le *double* de Nofré-hôtep avait ses fêtes particulières. Il en avait tout au moins dix ; je dis tout au moins, parce qu'il pourrait s'en trouver une ou plusieurs autres indiquées dans les lacunes du texte. Elles

1) Les *perkherou* sont ces vivres énumérés sur les parois de la tombe, ou posés sur une table, qu'on *réalisait* par la récitation de la formule magique, comme l'a expliqué M. Virey.

avaient lieu au premier jour de l'an; le 8e jour du premier mois de Schât (8 Thoth), le 17e jour du premier mois de Schât (17 Thoth); le 18e jour du quatrième mois de Schât (18 Kihak), le 25e jour du même mois; le 1er jour du premier mois de Pirît (1er Toubah); le 22e jour du même mois; le 7e jour du quatrième mois de Pirît (7 Barmoudah); le.....jour ou troisième mois de Schômou, c'est-à-dire le..... Abib; le 22e jour du même mois; puis une dernière avait lieu le 1er jour du quatrième mois de la même saison, c'est-à-dire le 1er jour de Mésoré.

Les rites étaient différents avec les fêtes. Ainsi à la fête de la nouvelle année on offrait de l'eau nouvelle au *double*; le 17 Toth jour de la fête Uaga, on sortait les barques renfermées dans le tombeau avec tout leur gréement, on les transportait près du fleuve, on les tournait vers le Nord comme si elles eussent eu à naviguer, on les encensait, on les transportait de nouveau dans la chapelle du *double*, puis on leur mettait leurs voiles et on les tournait au Sud pendant un jour. L'officiant se levait au milieu de la nuit et pleurait en remplissant ces offices. Un autre jour, l'officiant se levait encore au milieu de la nuit, plaçait les bateaux comme pour descendre le fleuve, on faisait l'encensement et on offrait la libation en récitant certaines formules. Un autre jour on versait de l'eau à terre, on répandait des grains, et le tombeau restait ouvert pendant huit jours. A certains autres jours on renouvelait toutes les provisions du *double*, ou on oignait d'huile les statues du défunt.

Le simple énoncé de ces cérémonies nous reporte assez loin dans l'histoire de la race humaine : il est facile de voir que les Égyptiens, malgré toute leur civilisation, en étaient encore restés au culte fétichiste, pour un grand nombre de cérémonies funéraires, non pas au plus bas degré du fétichisme, mais encore à un degré qui n'était pas éloigné du plus bas. C'est que la civilisation matérielle peut souvent changer, sans que les idées religieuses progressent parallèlement : l'une a en sa faveur l'expérience facilement démontrable du bien-être qu'elle procure ; les autres ont contre le progrès la croyance si répandue dans l'humanité que plus un rite est ancien, plus il est sacré, plus il est

efficace. Ces idées sont tellement invétérées dans le cœur de l'homme qu'elles subsistent encore aujourd'hui et, pour n'en citer qu'un exemple bien typique, il est encore de coutume dans certaines parties de la France de donner, en certaines circonstances, de l'argent à ceux qui ont participé aux funérailles pour aller boire à la santé du mort, ou de donner un repas des funérailles qui vient en droite ligne des anciennes superstitions humaines.

IV

La tombe de Nofré-hôtep contient encore une autre scène d'un genre tout différent et qui peut nous servir à montrer combien les idées courantes ressemblaient peu aux idées religieuses traditionnelles. C'est la scène généralement connue sous le nom de *scène des citharistes et des harpistes.* Elle a été souvent publiée, mais assez rarement traduite, car je ne connais que la traduction qu'en a donnée M. Maspero [1]. Cette scène est malheureusement aussi fragmentaire. Elle se composait de divers tableaux et de divers chants. On y voit d'abord deux femmes jouant de la cithare et récitant des chants, puis le défunt, sa femme, son fils Petahmôs et ses deux filles Takhait et Tontar. Puis deux harpistes, chacun à une extrémité, pinçant de la harpe et chantant en s'accompagnant.

Le chant de la première cithariste est si mutilé qu'il défie presque la traduction ; voici cependant ce qu'on en peut tirer : ..... Je suis ta fille, l'amour de ton cœur, la première qui soit sortie de toi..... pour supplier d'abord, afin que tu sois en bonne santé , florissant dans tes chairs, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, maître de la vénération, en paix. » Il ne devait manquer que fort peu de chose au commencement ; le chant était très court.

Celui de la deuxième fille est un peu mieux conservé. « Dis sa fille Tontar : O *divin*, tu as été ..... à la Majesté divine qui t'a protégé depuis que tu es sorti du ventre jusqu'à la vieillesse ;

1. Maspero, *Études égyptiennes*, vol. I, p. 164 et sqq.

c'est elle, certes, qui a ordonné pour toi le salut et une bonne sépulture après elle, que tu sois de sa suite à toute heure du jour, que tu sois éveillé pour voir ses beautés ; le dieu t'a donné la direction vers le lieu où tu es, en te donnant le vent de terre ; c'est à savoir au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en paix. »

Ces deux chants ne me semblent guère sortir des idées généralement reçues, orthodoxes, allais-je dire, terre à terre, comme il convient à d'honnêtes filles. Mais voici venir les harpistes et le ton s'élève.

« Dit le chanteur d'Amon avec la harpe au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : O âmes parfaites, ô toute neuvaine de dieux qui écoutez et qui faites vos faveurs au *divin* d'Amon..... rendu parfait comme un dieu qui vit à toujours, rendu grand comme un prince, vous qui devenez l'objet de la mémoire de la postérité, venez pour réciter ces chants qui sont dans les syringes et qui disent : Qu'est-ce que la grandeur de dessus terre ? Pourquoi l'anéantissement du tombeau ? Faites semblablement pour celui qui appartient à l'éternité, pour le juste qui n'a pas trompé, qui a horreur des troubles, celui qu'on ne songe pas à attaquer lorsqu'il entre dans cette terre contre laquelle personne ne se révolte, qui renferme toutes nos générations depuis le temps du premier être jusqu'à ce qu'elles soient devenues des millions de millions, allant toutes ensemble vers elle, car au lieu de demeurer dans Tomîri, il n'y a pas un seul (homme) qui n'en soit sorti. A toute la quantité qui est sur terre, lorsqu'ils..... il est dit : Va, traverse (la vie) sain et sauf jusqu'à ce que tu atteignes la tombe, les deux mains en cadence ! Souviens-toi du jour où tu te coucheras sur le lit funéraire, où tu auras soin de préparer ta sépulture. — Tel.....pour ce qui a lui ; on ne le cajole point ; le brave et le faible sont dans la même destinée, ils descendent et montent pendant la durée de leur vie, jusqu'au moment d'aborder à cette rive ; telle, ô prêtre, est ta destruction : tu te joindras aux maîtres de l'éternité et ton nom sera stable à jamais. Ton dieu te glorifie dans la Nouter-khirit, celui que tu suivais pendant ton existence. Quand tu entres pour leur rendre

tes devoirs, ils sont prêts[1] à recevoir ton âme et à glorifier ta forme ; ils te retournent ton âme sur tes deux mains, ils font asseoir ta beauté, ils rendent perpétuelles les offrandes faites à ton âme, car ton dieu a des offrandes ; ils te disent : Sois en paix, ô prophète ! Celui qui nous a glorifiés, c'est le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, fils du sage Amenemanît ! O *divin*, j'entends tes louanges près des maîtres de l'éternité, la parole de ta bouche hale la barque *Sokari*, le dieu jeune te place sur la barque *Madet*, tu fais, en le suivant, le tour des murs où se dresse son buste éclatant..... car tu as reçu la purification au jour où on laboure le sein de la terre selon les rites de Mendès. Ta présence près des dieux est heureuse, tu rappelles tes perfections, car c'est toi qui entrais dans On, connaissant les mystères qui s'y trouvent, ô célébrant qui réjouissais le cœur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. O *divin*, quand on renferme ton âme, quand s'ouvre ta tombe, Anubis promène ses deux mains sur toi, les deux sœurs se joignent à toi ; on te purifie à nouveau ; on vérifie de vraies pierres précieuses, des émaux divins en leur forme de Manou par les mains du dieu Madja, des étoffes travaillées par Taît. Les enfants de Hor te servent de protecteurs ; sont accroupies au dehors pour toi les deux pleureuses, se lamentant en ton nom, car c'est toi qui, étant sur terre, as glorifié ton maître Amon, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. O *divin*, ton souvenir est dans On, ton soutien dans Thèbes ; il n'y a personne qui te poursuive à jamais ; ton nom ne sera pas détruit, parce que tu es juste dans la grande salle, parce que tes deux yeux sont entrés dans le grand lieu, que tu es accompli et parfait dans tes grandes formes, que tu parcours les périodes éternelles qui renouvellent les temps, que l'on t'a élevé et rendu bon au point où tu l'es, ô louable Nofré-hôtep, juste de voix, et que ton fils en qualité de juste de voix, renverse ses ennemis à jamais. »

Tel est ce chant autant que peut le rendre une traduction française. On observera qu'il est fait de pièces et de morceaux, qu'il

1. Il s'agit ici des dieux de la Nouter-khirit, de ceux qu'on appelle plus loin les maîtres de l'éternité.

devait être primitivement très court et que les générations qui l'ont chanté, y ont ajouté quelque chose, chacune selon son génie, ses idées du moment. Dans la forme actuelle, malgré toutes les promesses des biens futurs, il est évident que le poète, quand il considérait la mort et la vie, trouvait que cette dernière valait mieux que la première, qu'il la regrettait, qu'il se demandait à quoi servait l'anéantissement du tombeau, à quoi bon mettre l'homme sur la terre puisqu'il lui en fallait sortir. Ces idées, qui sont au fond de la première partie du chant, ont été ensuite revêtues d'une couche de poésie mystique, et la traduction n'en est pas plus facile. Les lacunes qui se montrent dans la suite de ces idées me semblent faciles à distinguer, même dans la lecture d'une simple traduction. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la doctrine énoncée dans la première partie, c'est que les biens de cette vie, l'existence et ce que nous sommes habitués à désigner sous le nom de misères, valent cent fois mieux que les biens de l'autre monde, quelque grands qu'on les promette, idée que le vieil Homère faisait déjà exprimer à son Achille dans les enfers[1], idée profondément humaine.

Le chant du second harpiste est malheureusement très mutilé à la fin ; mais le commencement est intact. « Dit le chanteur avec la harpe qui est dans le tombeau de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Il dit : C'est l'immobilité du chef[2] qui est vraiment le destin excellent. Deviennent les corps pour passer : les jeunes générations viennent à leur place. Râ se lève au matin, Toum se couche dans Manou ; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, tous les nez goûtent les souffles aériens, du matin de leur naissance jusqu'au jour où ils vont à leur place. Fais un jour heureux, ô *divin* ! Donne constamment des parfums et des essences à ton nez, des guirlandes et des fleurs de lotus pour les épaules et la gorge de ta sœur qui habite en ton cœur, assise près de toi ; fais que devant toi soient les chants des chanteuses, et, mettant en arrière tous les maux, ne te rap-

1) *Odyssée*, XI, 488-491.
2) C'est-à-dire : d'Osiris immobile de cœur.

pelle plus que les joies, jusqu'au jour où il faut aborder à la terre qui aime le silence, sans que reste immobile le cœur du fils qui l'aime[1]. Fais un jour heureux, ô Nofré-hôtep, juste de voix, le *divin* parfait, aux mains pures ! J'ai entendu tout ce qui est arrivé aux (ancêtres) : leurs murs sont tombés en ruines. leurs places n'existent plus, ils sont comme qui n'aurait pas été depuis le temps du dieu[2]. Tes..... sur les bords de ton bassin, ton âme reste sous eux (les arbres) et boit son eau. Suis ton cœur résolument..... Donne des pains à ceux qui n'ont point de domaine ; il t'adviendra ensuite une bonne renommée. Vois..... ..... panthère ; les pains d'offrandes sont salis de poussière ; leurs chanteuses..... leurs formes ne se tiennent pas debout dans la maison de Râ, et leurs gens mendient : on ne fait..... vient en sa saison ; le dieu Schai (le Destin) compte ses jours ; veille sur toi..... Fais un heureux jour, ô purificateur, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix..... Point n'est besoin des greniers de Tomîri, car ses magasins sont riches en ..... Il n'y a personne qui soit retourné pour savoir ce qui s'y passe ; on ne place point d'autre moment pour exister..... ceux qui possèdent des magasins pour les pains qu'on offre..... semblablement, ils ont fait, certes, leur heure bien heureuse..... les instants, le jour où les cœurs sont détruits..... rappelle-toi le jour où tu seras halé vers cette terre qui mêle les hommes..... grande, dont il n'y a pas de retour..... »

La fin est trop mutilée pour en tenter une traduction. Malgré tout, le naturalisme se dégage de ce chant, autant qu'on peut le souhaiter : la doctrine du harpiste précédent est ici expliquée et renforcée. L'immobilité, le néant peut-être, est proclamée le destin excellent, parce que tout naît seulement pour mourir. Le chanteur a examiné le temps des ancêtres, leur vie et leurs jouissances : qu'est devenu tout cela ? Tout cela s'en est allé au pays d'où l'on ne revient pas, d'autres générations ont succédé aux générations passées et leur souvenir s'est perdu. La conclu-

1) C'est-à-dire : sans que son fils ait du chagrin au point d'en mourir.
2) C'est-à-dire : comme qui n'aurait jamais existé.

sion à tirer de ces réflexions, c'est qu'il ne faut se priver d'aucun des biens que la vie peut fournir, avoir toujours des essences choisies à respirer, une femme enguirlandée de fleurs et qu'on aime, puis faire *un jour heureux* avec elle. Sous cette expression, les Égyptiens entendaient bien manger, bien boire, bon souper, bon gîte et le reste. Ces idées sont développées de diverses manières, et toujours le refrain retentit : Fais un jour heureux, ô *divin* ! ô Nofré-hôtep. Là encore, il me semble que les diverses générations ont marqué leur passage par des strophes ajoutées, où les mêmes idées sont ramenées sous une autre forme. On y entremêlait quelques vérités morales, mais l'on finissait toujours par répéter : Fais un jour heureux ! et cela, non pas dans la tombe, non pas dans l'autre monde dont personne n'était revenu pour dire ce qui s'y passait ; mais dans cette vie. Il est vrai qu'il était un peu tard pour le dire au défunt; mais il est à présumer que celui-ci, pendant sa vie, avait su pratiquer cette doctrine et il est certain que les survivants la pratiquaient.

On ne peut désirer un plus complet désaccord entre les idées traditionnelles léguées depuis des générations et des générations aux multitudes humaines et les idées couramment mises en pratique à l'époque de la XVIIIe dynastie. Si nous allions plus loin vers les temps les plus éloignés de nous, nous retrouverions ces chants déjà usités à la XIIe dynastie, comme ils le sont encore à l'époque des Ptolémées, toujours conservés et paraphrasés, mais les idées sont les mêmes, avec cette différence qu'elles sont encore plus claires. Qu'est-ce à dire ? sinon que les esprits en Égypte avaient souvent réfléchi à la destinée humaine, qu'ils l'avaient considérée sous tous les aspects et que, malgré le spiritualisme de leurs croyances, spiritualisme qui provenait seulement d'une évolution fétichiste, ils en étaient arrivés à dire qu'il n'y avait de vrai que les jouissances de la vie, que personne ne savait ce qui se passait au delà du tombeau et que le plus sage était de jouir des biens présents, sans faire trop de fond sur les biens éternels. Ces idées sembleront peut-être extraordinaires à certains esprits superficiels qui s'imagi-

nent que toutes les idées actuelles sont le bien propre des générations nouvelles : cependant elles sont très rapprochées des croyances les plus répandues actuellement en Europe. La genèse de l'idée de l'immortalité de l'âme me paraît due à une suite d'idées qui n'étaient guère spiritualistes : on commence par croire à la possibilité du dédoublement humain, à la conservation du *double* qui pouvait faire tout ce que faisait le corps, puis à quelque chose de plus ténu, de moins matériel, puis à un souffle quelconque générateur de la vie, d'où nous avons fait le mot *âme*, avec tout le cortège d'idées qu'il comporte. La grande idée du devoir humain accompli n'était pas encore née ; elle ne commence, en effet, que de naître ; elle ne pouvait, par conséquent, sembler la raison suffisante d'une vie employée tout entière au bien, général et particulier. Il fallait à ces premières générations humaines quelque chose de plus tangible, de plus concret, du pain et du vin, des viandes, des fruits et des fleurs dont on avait toujours un nouveau besoin : c'est là ce qu'elles rêvèrent et ce qu'ont rêvé tant d'autres générations venues dans la suite des temps, ce qui a été tout d'abord au fond de l'idée paradisiaque chrétienne et ce qu'on a épuré pour en faire l'idée du paradis chrétien actuel. Petits commencements d'une idée à la fois grande et mesquine!

Telles sont les conclusions qu'on peut tirer de l'étude de ce tombeau de la XVIIIe dynastie (environ 2000 ans avant l'ère chrétienne). Il nous a montré tout d'abord que la fin de la période dite des *rois hérétiques* n'avait pas été ce qu'on le croit communément ; que les tombes de cette époque ne pouvaient pas être fermées; qu'on y célébrait le culte des morts, et dans *celle* de Nofré-hôtep, le culte des ancêtres; que ce culte consistait en certaines cérémonies usuelles et en d'autres particulières dont nous posséderions le rituel tout entier, si les inscriptions n'étaient pas fragmentaires ; enfin, qu'à côté de ces idées traditionnelles, un mouvement déjà commencé à la XIIe dynastie, plus de 3000 ou 3500 ans avant l'ère chrétienne, avait jeté dans la circulation des idées d'un tout autre genre qui se développèrent progressivement par la suite et devaient finir à l'époque ptolémaïque par un

système de pensées qui a plus d'un rapport avec ce que nous nommons l'épicurisme. L'Ancien Testament résume cette doctrine en ces termes : « Buvons et mangeons, car demain nous mourrons ! » Il n'est donc pas étonnant de la retrouver en Égypte, longtemps auparavant, car c'est une idée, je le répète, profondément humaine, quoiqu'une idée inférieure. Il valait donc la peine de faire connaître ce tombeau, d'en donner les scènes principales avec leurs inscriptions, et d'en expliquer les principales idées. On voit ainsi que, selon la parole du grand sceptique, il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

E. Amélineau.

LA TRADITION PHRYGIENNE DU DELUGE

Les savants qui s'occupent d'exégèse biblique ont tous été frappés de ce fait, que chez un grand nombre des peuples dispersés sur la surface du globe, il existe une tradition relative à un déluge ou à une inondation qui aurait, dans les temps primitifs, englouti la presque totalité d'une race d'hommes ou même de l'espèce humaine tout entière. C'est ce qu'on appelle l'universalité de la tradition du déluge. Loin de moi la pensée de reprendre l'étude d'une question qui paraît épuisée, tant on a écrit à son sujet, surtout depuis la découverte par Georges Smith des tablettes cunéiformes renfermant le récit chaldéen du déluge. Je voudrais seulement essayer de démontrer que sur un point spécial de ce curieux problème, celui qui concerne le déluge phrygien, on s'est trop hâté de conclure, et la base de mes recherches sera naturellement un type monétaire bien souvent signalé et commenté : je veux parler du revers des monnaies impériales romaines d'Apamée, qui représente le patriarche Noé et sa femme dans l'arche diluvienne.

Parmi les travaux des modernes, je m'en référerai surtout au livre important de François Lenormant, *Les Origines de l'histoire d'après la Bible*, dans lequel une longue étude critique est consacrée au déluge et à ses traditions chez les différents peuples [1]. Voici comment ce savant parle du déluge phrygien, après avoir traité des déluges grecs d'Ogygès et de Deucalion :

« En Phrygie, la tradition diluvienne était nationale comme en Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de *Kibôtos* ou

1) Tome I, pp. 382 à 491 et tome II, pp. 1 à 156.

« arche », prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée[1]. Iconion, de son côté, avait la même prétention[2]. C'est ainsi que les gens du pays de Milyas, en Arménie, montraient, sur le sommet de la montagne appelée Baris, les débris de l'arche[3], que l'on faisait aussi voir aux pèlerins sur l'Ararat, dans les premiers siècles du christianisme[4], comme Bérose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de Hasisatra (le Noé chaldéen).

» Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration syncrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre[5]. Sur l'arche est écrit le nom de NΩE, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôa'h dans la version grecque de la Bible, dite des Septante. Ainsi, à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène.»

Ainsi, d'après cette thèse, il y aurait eu chez les Phrygiens, peuple que l'on dit d'origine japhétique, une tradition spéciale et nationale du déluge, laquelle se serait fusionnée avec la tradition biblique après que cette dernière eût pénétré jusqu'en Phrygie

1) *Orac. Sibyll.*, I. v. 261 et suiv.; Cedren., *Histor. compend.*, II, p. 10, éd. de Paris; voy. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1854, p. 1 et 19. Sur le nom de *Kibôtos* porté par la ville d'Apamée, Strab., XII, p. 576; Ptolém., V, 2, 25; Plin., *Hist. nat.*, V, 29.

2) Steph. Byz., v° Ἰκόνιον.

3) Nicol. Damasc. ap. Joseph., *Antiq. Jud.*, I, 3, 6.

4) S. Jean Chrysost., *De perfect. carit.*, t. VI, p. 350, éd. Gaume.

5) Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 134-139; Charles Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier, t. III, p. 199 et suiv.; Madden, *Numism. Chronicle*, 1866, p. 173-219; Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, t. III, p. 123 et suiv.

avec les idées judéo-chrétiennes. La doctrine du déluge phrygien est admise non seulement par les exégètes et les commentateurs des livres bibliques, mais par les historiens profanes eux-mêmes. Après avoir signalé le type des monnaies d'Apamée, Droysen ajoute : « La légende doit avoir été importée de Celænæ, où elle sera venue de Babylone, et c'est plus tard seulement qu'elle se sera combinée de cette façon avec la tradition juive[1]. » Enfin, on me permettra de citer encore le témoignage de M. Théodore Reinach qui, parlant des médailles d'Apamée dans le charmant opuscule qu'il a consacré aux monnaies juives, s'exprime comme il suit : « Non seulement le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais les légendes païennes elles-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Nous avons un exemple bien remarquable de cette fusion graduelle dans une monnaie de la ville d'Apamée en Phrygie, qui date de l'empereur Septime Sévère et qui a été répétée plusieurs fois sous les règnes suivants... Les Phrygiens avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotus, Apamée « la Boîte ». Comme cette ville renfermait, dès l'époque de Cicéron, une nombreuse population juive, il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes... »[2].

Il semble que l'on doive s'incliner devant un jugement aussi unanime et aussi formel. On me permettra néanmoins d'exposer les raisons qui, selon moi, établissent qu'il n'y a jamais eu de tradition nationale du déluge chez les Phrygiens ; que le mythe qu'on a attribué à ce peuple comme un patrimoine de race, une vieille légende de famille, n'est en réalité que le récit biblique, et que ce dernier n'a point eu, en Phrygie, à se fusionner avec une autre tradition qui n'existait pas.

En premier lieu nous constatons que la tradition du déluge en Phrygie, à l'époque de la domination romaine, est localisée à Apamée. Cette ville en avait reçu le surnom de Κιβωτός, *le coffre*,

1) Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. Bouché-Leclerq, t. II, p. 714.
2) Th. Reinach, *Les monnaies juives*, pp. 71 et 72.

l'arche; sur la montagne voisine, on montrait les débris du vaisseau, et c'est là que s'éleva, à l'époque chrétienne, la fameuse basilique de l'Arche, où M. Ramsay a récemment entrepris des fouilles archéologiques [1]. Or, qu'elle était l'origine d'Apamée? Cette ville fut fondée sur l'emplacement de l'antique Celænæ, par Antiochus Ier Soter, en l'honneur de sa mère Apama, femme de Séleucus Ier Nicator. Ce fut une colonie créée et embellie, comme tant d'autres, par les premiers rois de Syrie qui peuplaient ces villes nouvelles en y transportant, de gré ou de force, une partie des habitants d'une autre région généralement fort éloignée. C'est par ce système que d'innombrables familles juives de la Judée, de la Babylonie et de la Mésopotamie furent exilées en Syrie, en Arménie et dans diverses régions de l'Asie Mineure. Afin d'attacher les colons à leur nouvelle cité et d'en attirer d'autres, on leur concédait des dégrèvements d'impôts et des privilèges exceptionnels. Nous n'insisterons pas sur ces faits bien connus, mais il importe à notre sujet de rappeler au moins le passage des *Antiquités judaïques* de Josèphe (XII, 3, 4) dans lequel l'historien juif raconte comment la Phrygie en particulier fut repeuplée par les colons juifs qu'y installa Antiochus III le Grand. Le roi de Syrie écrit à Zeuxis, le chef de ses armées en Lydie et en Phrygie, qu'il croit nécessaire, pour maintenir ces contrées dans l'obéissance, d'y transporter deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie (ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας καὶ Βαβυλονίας Ἰουδαίων οἴκους δισχιλίους σὺν ἐπισκευῇ μεταγαγεῖν). Antiochus ajoute qu'il a éprouvé la fidélité et le dévouement des Juifs à sa cause et qu'il tient à les en récompenser. Il veut qu'ils vivent dans leur nouvelle patrie, c'est-à-dire en Phrygie, suivant leurs propres lois ; « qu'on leur donne des places pour bâtir, des terres pour cultiver et planter des vignes, sans qu'ils soient obligés, durant dix ans, de rien payer des fruits qu'ils recueilleront ». On leur fournira du blé pour vivre jusqu'à ce qu'ils aient moissonné leur première récolte ; « nous vous recommandons, ajoute

1) Voyez *Bulletin critique*, 1890, p. 196. M. Ramsay a publié le résultat de ses fouilles dans les *Transactions of the Aberdeen ecclesiological Society*, 1890.

le roi, de prendre un si grand soin d'eux que personne n'ait la hardiesse de leur faire du déplaisir ».

Les colons juifs installés en Phrygie, par les princes Séleucides, y demeurèrent et s'y multiplièrent sous la domination romaine. Apamée, en particulier, renfermait au temps de Cicéron, une très nombreuse population juive ; Cicéron évalue à 100 livres la quantité d'or destinée à Jérusalem, qui fut confisquée par Flaccus sur les Juifs d'Apamée[1], et, remarque M. Th. Reinach, « étant donné le rapport des valeurs de l'or et de l'argent, cette somme correspond à environ 350 kilos d'argent, ou 50,000 demi-sicles, quantité si considérable qu'elle doit représenter la contribution de plusieurs années ou des dons extraordinaires[2] ». Inutile d'insister plus longuement : la population d'Apamée, à l'époque romaine, était juive en grande partie, et elle descendait évidemment des colons installés en Phrygie par les rois de Syrie.

Dès lors, le lecteur comprendra que notre but est, ici, de démontrer que ce qu'on a pris pour une tradition phrygienne du déluge, n'est que la tradition biblique implantée dans le pays par les colons juifs. Pour admettre une tradition véritablement phrygienne, il faudrait prouver l'existence de cette tradition antérieurement à l'arrivée des colons juifs, ou bien constater que cette tradition se présente à nous avec des particularités que n'aurait pas le récit biblique. On va voir qu'il n'en est rien, et qu'au contraire c'est le récit génésiaque seul qui forme le fond de la prétendue légende phrygienne.

En premier lieu, nous constaterons qu'avant la fondation d'Apamée, c'est-à-dire antérieurement à l'arrrivée des colons juifs en Phrygie, on ne trouve dans ce pays aucune trace de tradition relative au déluge. La conjecture de Droysen rapportée plus haut et qui suppose que « la légende *doit avoir été* importée de Celænæ, où elle sera venue de Babylone », ne repose sur aucun fondement et elle n'a été inspirée à son auteur que par une idée préconçue. Aucun souvenir de ce genre ne s'attache à la ville de

1) Cicéron, *Pro Flacco*, 28.
2) Th. Reinach, *Les monnaies juives*, p. 72-73, note.

Celænæ qui devait devenir Apamée ; jamais le surnon de Κιβωτός ne lui est attribué.

Appliqué à Apamée, le nom de Κιβωτός, se rencontrât-il dès l'époque où la ville fut fondée par Antiochus Ier, ne prouverait rien en faveur du mythe phrygien, puisqu'Apamée était une colonie juive en grande partie ; il ne sera pas inutile toutefois d'observer que ce nom de Κιβωτός apparaît pour la première fois dans Strabon (XII, 569) ; on le trouve ensuite dans Ptolémée (V, 2, 25) et dans Pline (*Hist. nat.*, V, 29). Ainsi, il n'est usité par les auteurs qu'à l'époque romaine, c'est-à-dire au temps où la colonie juive était le plus prospère, et où l'on montrait sans doute déjà les prétendues reliques de l'arche[1].

Les témoignages littéraires sur lesquels on s'appuie pour affirmer l'existence d'un déluge phrygien ne sont pas plus concluants. Tous sont d'une époque basse et ils ne donnent aucun détail caractéristique qui distingue la tradition phrygienne de la tradition biblique. On cite d'abord les Oracles sibyllins ; mais si nous ouvrons ce livre fameux, recueil incohérent de fables de tous les temps et de tous les pays, nous y constatons que le passage qui concerne le déluge d'Apamée n'est qu'une amplification fastidieuse du récit biblique ; Noé en est le héros ; quand il a quitté l'arche on lui adresse un discours pour l'exhorter à repeupler la terre : Νῶε περυλαγμένε, πιστὲ, δίκαιε, etc. Bref, il n'est pas besoin de se livrer à une critique bien approfondie du texte pour démontrer qu'on est en présence d'une amplification biblique d'un rhéteur des bas temps de l'Empire romain[2].

On cite encore le témoignage de l'historien byzantin Cedrenus[3] qui, à notre point de vue, n'a pas plus d'autorité que les Oracles de la Sibylle, car on y reconnaît, au premier coup d'œil, l'influence exclusive du récit biblique, sans la moindre infiltration étrangère.

1) Au temps de Strabon, Apamée Cibotos était, après Éphèse, la ville la plus commerçante de l'Asie Mineure. Cf. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, t. II, p. 713.

2) C. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, lib. I, vers 261 et suiv.

3) Cedrenus, *Hist. compend.*, II, p. 10 (éd. de Paris).

Il ne sera pas indifférent à notre thèse de rappeler une autre légende qui avait cours aussi dans certaines parties de l'Asie Mineure et qui, tout en paraissant, de prime abord, autochtone et originale, n'a de fondement que le texte de la *Genèse*. D'après Suidas et Étienne de Byzance, on racontait qu'à Iconion avait régné, un peu avant le déluge, un saint homme nommé Annacos ou Nannacos, qui l'avait prédit et avait occupé le trône pendant plus de trois cents ans[1]. Or, il est manifeste que loin d'être un héros national, cet Annacos ou Nannacos (l'assyrien *Anunnaki*) n'est que le 'Hanôch biblique avec ses trois cent soixante-cinq ans de vie dans les voies du Seigneur[2].

Quant au type monétaire dont nous avons parlé et qu'on invoque également comme un témoignage palpable de la tradition

phrygienne du déluge, je ne m'y arrêterai pas longtemps, car il n'y a plus rien à en dire de nouveau. Il figure sur des médaillons de bronze qui portent au droit l'effigie de Septime Sévère, de Macrin et de Philippe père, et les meilleurs commentaires qui en aient été donnés sont ceux d'Eckhel[3] et de Charles Lenormant[4]. Au lieu d'y reconnaître Deucalion et Pyrrha, comme le voulait

1) Steph. Byz., v° 'Ικόνιον; Suidas, v° Νάνναχος.

2) C'est ce que Buttmann a reconnu le premier, dans le *Mythologus*, t. I, p. 176 et suiv.; cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 441.

3) *Doctr. num. vet.*, t. III, pp. 134 à 139.

4) Dans les *Mélanges d'archéologie* des PP. Cahier et Martin, pp. 199 à 202. Je dois le cliché qui accompagne la présente notice à l'obligeance de mon ami M. Théodore Reinach.

encore Mionnet, Charles Lenormant démontre en toute évidence, surtout en s'appuyant sur l'inscription bien constatée ΝΩΕ, qu'il faut y voir Noé et sa femme, c'est-à-dire une allusion au déluge biblique. Il y a le corbeau et la colombe ; Noé et sa femme sont représentés deux fois, d'abord dans l'arche, puis au dehors, comme cela arrive couramment dans les représentations antiques, notamment dans les bas-reliefs des sarcophages où le principal héros est figuré plusieurs fois, suivant les développements et les épisodes successifs du mythe, bien qu'aucune séparation ne soit indiquée matériellement entre les diverses scènes. Les monnaies portent, sous les règnes de Septime Sévère et de Macrin, la légende : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ · Γ · ΑΠΑΜΕΩΝ, et sous Philippe père : ΕΠ · Μ · ΑΥΡ · ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ · Β · ΑΡΧΙ · ΑΠΑΜΕΩΝ (*sous Artémas, agonothète pour la troisième fois* ; ou, *sous Marcus Aurelius Alexandre, grand prêtre pour la seconde fois*). Le principal intérêt de la publication de Charles Lenormant est de faire connaître une sculpture en bas-relief, des catacombes de Rome, qui représente, avec un plus grand développement, une scène, identique, de tous points, au type monétaire d'Apamée.

Ainsi, en venant s'installer à Apamée, sous les premiers rois Séleucides, les colons juifs apportèrent avec eux en Phrygie leurs traditions nationales. Peu à peu, ils les localisèrent dans leur patrie d'adoption, et ce sont ces souvenirs bibliques, plus ou moins altérés et hellénisés, que les historiens modernes ont pris pour d'antiques légendes de la race phrygienne. Il ne saurait plus être question, selon nous, de syncrétisme et de pénétration réciproque de la tradition païenne et de la tradition juive, sous l'influence des idées chrétiennes. C'est partout la légende juive gardée par des colons comme un précieux dépôt, et traduite par eux en image, à une époque où ils étaient déjà complètement hellénisés, sur les monnaies de leur puissante et riche colonie. Nombre de types monétaires, dans différentes villes, s'expliquent de la même façon, par les souvenirs mythiques ou historiques spéciaux à chacune d'elles, et à ce propos nous signalerons ici une monnaie d'Elaea en Éolide, à l'effigie de Lucius Verus ;

elle porte, au revers, un type encore inexpliqué, qui, plastiquement, n'est pas sans analogie avec celui des monnaies d'Apamée[1].

On nous objectera peut-être : Si les colons juifs ont transporté la tradition biblique en Phrygie, comment se fait-il que ces colons aient prétendu que l'arche de Noé s'était arrêtée en Phrygie, au mont Bérécynthe ou sur la montagne voisine d'Apamée, tandis que le récit de la *Genèse* place, au contraire, l'événement « dans les montagnes d'Arârât » ? Mais il est facile de répondre à une pareille objection, car le lieu où s'arrêta l'arche n'était point fixé avec précision dans la tradition biblique, et ce sont seulement d'anciens interprètes grecs et latins de l'Écriture sainte qui ont localisé l'Arârât du déluge au mont Massis en Arménie.[2] La tradition juive était si vague à cet égard que la montagne où Noé sortit de l'arche est placée dans vingt régions différentes. La plupart des colonies juives en Orient soutenaient naturellement que la montagne la plus élevée de leur voisinage était celle du déluge, et si les Juifs d'Apamée prétendaient montrer aux curieux, à l'époque romaine, des débris du vaisseau de Noé, on conservait des épaves analogues dans les monts Gordyéens, ainsi que dans une localité voisine du lac de Van et dans une autre située sur le mont Massis[3].

Pour rendre compte de ces variations dans la légende juive, et de la contradiction de ces souvenirs qui ont la même origine, nous pourrions invoquer un grand nombre de phénomènes analogues dans les traditions mythologiques des Grecs et des Romains. Une foule de localités où le culte de Bacchus était en honneur, par exemple, affirmaient avoir donné le jour à ce dieu et montraient dans leur voisinage la grotte où il était né, ou bien des souvenirs de son enfance et des nymphes qui l'avaient élevé. Une colonie de Thraces transporte-t-elle le culte de Bacchus dans l'île de Naxos, bientôt après, les habitants prétendent

1) Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 274.
2) Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. II, p. 3.
3) Voyez surtout au sujet de toutes ces localisations, Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. II, pp. 1 et suiv.

que le dieu est né au milieu d'eux, et l'on montre aux pieux pélerins les lieux qui sont censés avoir retenti de ses premiers vagissements.

On a vu de même, au moyen âge, des villes nombreuses offrir simultanément à la vénération des fidèles le corps saint d'un même martyr, ou se disputer l'honneur de localiser sa légende. Il en fut ainsi en tous les temps. C'est un fait reconnu que les colons cherchaient à faire revivre dans le pays où ils se transplantaient, la mère-patrie qu'ils avaient quittée, donnant des noms qui leur étaient chers et auxquels ils étaient habitués, aux lieux et aux objets nouveaux qui avaient quelque analogie avec ceux d'autrefois.

E. Babelon.

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME[1]

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(*Suite*)

III. *La revue de la migration.* — 1. Avant d'aborder la question des sources et de l'époque de la revue de la migration, on nous permettra de revenir sur la question du rapport de l'introduction deutéronomique (chap. I-IV) avec le Deutéronome proprement dit (chap. V-XXVIII). Ce problème, dont nous nous étions occupé déjà, a été repris avec beaucoup de talent et d'habileté par M. A. van Hoonacker dans le *Muséon*[2].

M. van Hoonacker n'admet ni l'une ni l'autre des deux hypothèses très séduisantes de M. Dillmann sur le fragment en question[3]. La première consiste, on s'en souvient, à reléguer le chapitre IV du Deutéronome parmi les parénèses finales ; d'après la seconde, la revue de la migration (chap. I-III) aurait pour base un chapitre d'histoire transformé par un rédacteur en un discours de Moïse. D'accord avec M. van Hoonacker pour repousser cette remarquable et ingénieuse hypothèse, je me sépare de lui, d'abord lorsqu'il maintient l'unité des quatre premiers chapitres du Deutéronome, ensuite lorsqu'il en identifie l'auteur avec celui du corps du livre (*Deut.*, V et s.). Il ne traite, il est vrai, la première de ces deux questions qu'au point de vue de l'hypothèse

1) Voir *Revue de l'histoire des Religions*, t. XVI, p. 28-65 ; t. XVII, p. 1-22 ; t. XVIII, p. 320-334.

2) L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome. *Le Muséon* 1888, 464-482 ; 1889, 67-85, 141-149.

3) *Numeri-Josua*, 228 et suiv.

de M. Dillmann, mais d'une manière très originale et d'autant plus digne d'attention que plusieurs de ses arguments touchent aussi ceux qui, tout en ne déplaçant pas le chapitre IV, lui assignent cependant une origine distincte de celle des trois premiers chapitres.

Si l'on admet, à tort croyons-nous, que le code deutéronomique proprement dit commence au chapitre XII seulement, et si l'on considère les chapitres V-XI en bloc comme une introduction parénétique au code, on ne conçoit pas bien comment l'auteur des trois premiers chapitres, dont le but est purement historique, a pu tout à coup tomber à son tour dans la parénèse et intercaler devant le grand discours parénétique (chap. V-XI) un petit discours de la même espèce (chap. IV). Il avait résumé les événements jusqu'au moment voulu, déterminé la situation historique; son but était atteint; la revue de la migration avait d'autant moins besoin de finir en parénèse qu'un très long discours parénétique lui faisait suite immédiatement.

Si l'on admet, avec raison selon nous, que le code deutéronomique commence dès le chapitre V par le rappel des dix commandements, on trouvera de même étrange, dans l'hypothèse de l'unité des quatre premiers chapitres, de la part de l'auteur de l'introduction historique (chap. I-III) l'adjonction à la revue de la migration d'un petit chapitre de catéchisme avec le deuxième commandement (*Deut.* V., 8-10.) pour texte; car c'est bien là le caractère du chapitre IV.

On a fait remarquer aussi que les motifs historiques de la parénèse du chapitre IV ne sont pas empruntés aux récits des trois premiers chapitres, sauf en un seul endroit[1]. M. van Hoonacker insiste cependant sur la correspondance qui existe dans ce passage entre la revue et la parénèse, et sur la mention, dans l'exorde du chapitre IV[2], du séjour au mont Horeb, par lequel débute la revue de la migration. Mais, s'il suit de ces rapprochements que l'auteur du chapitre IV a eu la revue sous les yeux, il n'en suit pas néces-

1) IV, 21. Cf. I, 37; III, 26.
2) IV, 10.

sairement que les deux fragments soient de la même main. M. van Hoonacker trouve très remarquable qu'au début de ce même chapitre IV l'auteur rappelle les événements de Baal-Peor, qui font précisément suite à la notice finale du résumé historique. On pourrait au contraire trouver singulier que l'auteur du chapitre IV, s'il est le même que celui de la revue, choisisse pour exemples des faits qui se sont passés précisément après le moment où il arrête son récit.

Il faut maintenir, croyons-nous, le chapitre IV à la place qu'il occupe, mais sans l'attribuer à l'auteur de la revue de la migration. D'autre part, il n'est pas de la même main que le recueil des lois.

Ici, M. van Hoonacker entre dans une discussion très intéressante. On a fait remarquer qu'au chapitre IV la promulgation de lois est supposée déjà faite. Il est hors de doute qu'il faut traduire le verset 5 : « Voyez, je vous *ai fait* connaître (לִמַּדְתִּי) des statuts et des commandements, comme l'Éternel, mon Dieu, me l'a ordonné, afin que vous agissiez en conséquence dans le pays où vous allez entrer pour en prendre possession », — et non pas avec M. Reuss[1] : « Voyez, je vous *fais* connaître des statuts et des commandements, etc. ». On peut conclure de là, ou bien que le chapitre IV est à placer après la collection de lois (Dillmann) ; ou bien que l'auteur de ce chapitre, qui ailleurs reste très bien dans son rôle et annonce la proclamation imminente de la loi, s'est oublié ici : qu'il avait le recueil de lois sous les yeux; qu'il est par conséquent différent de l'auteur de ce recueil. D'après le chapitre V du Deutéronome, étant donnée la situation historique voulue par la revue de la migration, la loi des deux tables seule a été promulguée directement par Dieu au Horeb ; les lois et les préceptes qui figurent en sus dans le Deutéronome ont été révélés à Moïse seul, après que le peuple effrayé par la théophanie se fut retiré dans ses tentes ; et, maintenant, sur les bords du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse les promulgue pour la toute première fois. Par conséquent, l'auteur même du code deutéronomique ne pouvait pas mettre dans la bouche de Moïse au chapitre IV ces paroles : « Voici, je

1) *L'histoire sainte et la loi*, II, p. 283.

vous ai fait connaître des statuts et des commandements ». C'est ce que Moïse est précisément en train de faire, mais il ne l'a pas fait encore.

M. van Hoonacker s'inscrit en faux contre cette manière de voir. Quel est le but du chapitre v? C'est, dit-il, et son observation est très juste, d'inculquer au peuple la conviction que la loi dont Moïse va lui donner communication vient de Dieu même. Le peuple tout entier a entendu les dix commandements directement de la bouche de Dieu. Puis, effrayé, il s'est retiré, et Moïse seul est resté en tête-à-tête avec Dieu. « Mais toi, reste ici auprès de moi, pour que je te dise tous les commandements, décrets et statuts que tu leur enseigneras, afin qu'ils les pratiquent dans le pays que je leur donne en propriété » (v, 31). L'origine divine de la législation que Moïse va promulguer est donc aussi certaine que celle des dix commandements. Par conséquent, le peuple doit obéissance et fidélité aux préceptes qui vont lui être inculqués sur l'ordre de Dieu lui-même, par l'intermédiaire de Moïse. « Peut-on conclure de là, dit M. van Hoonacker, que, dans l'intervalle qui sépare la théophanie du mont Horeb de la promulgation de la loi de Moab, Moïse n'a rien communiqué au peuple? Il n'y a pas dans le chapitre v un seul mot d'où l'on puisse conclure que le peuple, avant la législation deutéronomique, n'aurait pas reçu communication, par l'intermédiaire de Moïse, des lois que Dieu avait chargé celui-ci d'établir. Il y est dit seulement que le peuple ne voulut pas entendre Dieu lui-même et qu'il chargea Moïse de prendre les ordres de Dieu : voilà tout. » Par conséquent, si le chapitre v ne s'oppose pas à la possibilité de communications antérieures, il n'est pas nécessaire de transférer le chapitre iv à cause du parfait למדתי à la fin du livre, ni de l'attribuer à une autre main que le code.

Il me semble pourtant que M. van Hoonacker fait erreur. Quelles lois Moïse aurait-il déjà données au peuple précédemment, et à quelle occasion, afin que le peuple se règle en conséquence dans le pays dont il doit prendre possession? On ne le dit pas. Mais ce sont précisément ces lois pour le pays de Canaan que Moïse promulgue « aujourd'hui » (v, 1). Après la répé-

tition des dix commandements, que le peuple connaît déjà pour les avoir entendus de la bouche de Dieu même, Moïse rappelle aux Israélites que l'Éternel lui a révélé, à lui seul, d'autres lois encore, qu'il doit les leur communiquer et qu'ils auront à les observer (v, 31). Par conséquent, il ne les leur a pas communiquées encore. Puis il leur dit (vi, 1) : « Voici maintenant le statut, les ordonnances et commandements que l'Éternel, notre Dieu, a ordonné de vous apprendre pour les mettre en pratique dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession. » Si Moïse les leur enseigne maintenant, c'est qu'il ne l'avait pas fait encore. Il y a correspondance entre v, 31 et vi, 1. Ce que Dieu a révélé à Moïse au Horeb, en sus des dix commandements, c'est précisément ce que Moïse transmet au peuple réuni dans les plaines de Moab. Il n'est dit nulle part, dans tout le code, que Moïse répète, ou résume, ou complète, ou modifie, dans le Deutéronome, des instructions qu'il a déjà données au peuple dans l'intervalle entre la révélation du Horeb et l'arrivée dans le pays de Moab. Si dans ce moment, Moïse, dans l'idée de l'auteur, les communiquait à ses auditeurs en deuxième édition, il n'aurait pas manqué de leur rappeler, comme pour les dix commandements, que cet enseignement n'est pas nouveau pour eux. Mais il dit : Outre le décalogue, que vous avez entendu autrefois de vos propres oreilles, Dieu m'a donné encore d'autres commandements pour vous ; ces commandements, les voici. Il n'y a pas de place au chapitre v, entre la révélation des dix commandements et la promulgation de la loi, pour une législation intermédiaire. C'est bien ainsi que l'a compris l'auteur de la notice de la fin du code (chap. xxviii, 69) : « Ce sont là les paroles du pacte que l'Éternel ordonna à Moïse de faire avec les Israélites dans le pays de Moab, indépendamment du pacte qu'il avait fait avec eux au Horeb. » La mention du Horeb, dit M. Reuss avec raison, nous ramène à la première ligne du code [1]. Or la base de ce premier pacte, c'est la loi des deux tables, et rien de plus.

La conception d'après laquelle Moïse aurait gardé par devers

1) *L. c.*, 339.

lui, pendant quarante ans, la loi que Dieu lui avait révélée, avant de la communiquer au peuple, est certainement fort étrange; mais nous n'y pouvons rien. Est-il du reste hors de doute que les premiers rédacteurs de la collection deutéronomique aient placé la promulgation de ces lois dans les plaines de Moab, à la veille du passage dans la terre promise? M. Wellhausen dit quelque part, à propos du chapitre XXVI, 17, 18 : « Das führt auf keine andere Situation als auf *Ex.* 19 und *Ex.* 34. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und laesst den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren[1]. » Il y aurait lieu de chercher dans cette direction. Mais, dans aucun cas, on ne peut loger une législation intermédiaire entre la promulgation des dix commandements et celle de la loi.

Il suit de là que le chapitre IV n'est pas de la même main que la collection de lois, de quelque manière qu'on interprète le v. 5. En effet, en admettant avec M. van Hoonacker qu'il y soit question d'une législation promulguée antérieurement au Deutéronome, il y a contradiction avec le chapitre V. Si, au contraire, le parfait למדתי est un *lapsus calami*, c'est que l'auteur du chapitre IV avait le code deutéronomique sous les yeux. Il y a donc lieu de distinguer dans tous les cas l'auteur de ce chapitre de l'auteur du code.

De plus, le but du chapitre IV n'est pas seulement d'inculquer au peuple le devoir de l'obéissance à la loi, mais encore d'expliquer le deuxième commandement du décalogue. L'interdiction des images se lit au chapitre V, 8-10. Elle est motivée au chapitre IV, 12-19 : « L'Éternel vous parlait du milieu du feu ; vous entendiez le son des paroles, la voix seule, mais vous ne voyiez pas de forme..... Or donc, puisque vous n'avez point vu de forme le jour où l'Éternel vous parla au Horeb du milieu du feu, prenez bien garde à vous-mêmes pour que vous n'agissiez pas mal en vous faisant des images de la forme d'un objet quel-

1) *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, vol. XXII, p. 464.

conque. » Suit alors l'explication des termes employés au chapitre v, 8 : « Tu ne te feras pas d'image d'aucune figure dans le ciel en haut, ni sur la terre en bas, ni dans les eaux au-dessous de la terre. » Le chapitre iv, 16 et suivants précise : ni figure d'homme ni de femme, ni figure de quadrupèdes « qui sont sur la terre », ni figure d'oiseaux « qui volent au ciel », ni figure de bêtes rampantes « sur la terre », ni figure de poissons « qui sont dans les eaux au-dessous de la terre » ; puis, revenant à la première catégorie des figures qui sont au ciel en haut, le scribe du chapitre iv passe au soleil, à la lune, aux étoiles et à toute l'armée céleste, que Dieu a créés pour être adorés par les nations, mais non par Israël, qu'il s'est réservé pour lui seul (explication de v, 9 : « Car moi je suis Jahveh, ton Dieu »). Ensuite, nous trouvons aux versets 24 et suivants la reprise du אל קנא du chapitre v, 9, et le développement de v, 9-10. L'auteur du chapitre iv a eu par conséquent le chapitre v sous les yeux ; il en a expliqué un point spécial, en encadrant son exégèse dans des formules d'introduction à la loi. S'il en est ainsi, il faut bien le distinguer de l'auteur même du code deutéronomique. Le fragment en question (*Deut.*, iv, 1-40) est donc dès à présent hors de cause.

2. Ce qui a donné l'éveil à la critique et l'a conduite à scinder les quatre premiers chapitres du Deutéronome (i-iv, 43) du corps de l'ouvrage, ce sont certaines singularités dans la composition de cette introduction et la manière dont elle est rattachée à la collection de lois. Il y a d'abord un premier titre, — plus ou moins interpolé, mais cela ne fait rien à l'affaire, — qui annonce la Thora et indique la situation historique (i, 1-5). Vient alors un discours dans lequel Moïse résume l'histoire de la migration depuis le départ du Horeb jusqu'à l'arrivée dans les plaines de Moab (i, 6-iii). Ce discours est suivi d'une parénèse contenant l'annonce de la loi, des exhortations à l'obéissance, et surtout, comme nous l'avons vu, l'explication du deuxième commandement (iv, 1-40). Puis le discours est interrompu par une notice relative à l'institution de trois villes de refuge à l'est du Jourdain (iv, 41-43). Cette notice est suivie d'un deuxième titre, correspondant à celui du chapitre i^er^,

et qui lui-même est double (IV, 44, 45-49). Le verset 44 annonce la promulgation de la loi ; les versets 45-49 de même, en d'autres termes, avec adjonction de détails géographiques et historiques correspondant aux données des trois premiers chapitres ; ils servent à fixer une fois de plus la situation. Enfin, au chapitre V, 1 le discours reprend, non sans que Moïse lui-même, par surcroît, annonce qu'il va maintenant promulguer la loi. Singulier arrangement ! IV, 44, suffirait à lui seul et rend inutile IV, 45. Les données géographiques et historiques des versets 46-49 sont superflues après le discours historique des trois premiers chapitres. Et même le double titre tout entier est inutile, étant donné V, 1, où vous avez d'abord la reprise : « Et Moïse appela tout Israël et leur dit » — puis l'annonce de la loi qui va suivre : « Écoute, Israël, les lois et les commandements que je vous donne aujourd'hui... » Il n'est pas étonnant qu'on ait soupçonné des retouches en cet endroit, et ces retouches elles-mêmes ne peuvent avoir été occasionnées que par l'adjonction à la collection de lois de pièces qui lui étaient primitivement étrangères. De là l'opinion que les quatre premiers chapitres du Deutéronome pris en bloc sont d'une autre main que le code lui-même.

Cependant M. van Hoonacker entreprend de démontrer que tout ici est bien en ordre et d'expliquer le plan de l'auteur. Tâche difficile, qu'il ne s'est pas facilitée en maintenant l'intégrité en bloc des quatre chapitres d'introduction ! Il s'attache d'abord à justifier la présence d'un second titre avant *Deut.* V, 1. M. Kuenen lui fournit le point de départ de son raisonnement. Ce savant dit quelque part que si l'exposition des lois commençait à partir du chapitre V, on s'expliquerait la présence d'un second titre [1]. Or, de fait, — et M. van Hoonacker a parfaitement raison de le soutenir, — l'exposition des lois commence formellement au chapitre V, par la promulgation, ou plutôt le rappel du décalogue. S'il en est ainsi, M. Kuenen est bien obligé d'admettre que le second titre n'a rien que de naturel, que l'auteur a pu juger opportun de faire précéder le discours du chapitre V d'une nouvelle inscription.

1) *Der Hexateuch*, p. 113.

Mais M. van Hoonacker et M. Kuenen oublient qu'au chapitre v même l'auteur s'est chargé de ce soin en mettant l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse lui-même. Le second titre était donc, en soi, inutile. Il ne fallait pas interrompre aussi longuement le discours. Non point, dit M. van Hoonacker; cette interruption était imposée à l'auteur par l'idée qu'il a eue de raconter au chap. iv, 41-43 la désignation par Moïse de trois villes de refuge à l'est du Jourdain. Si elle est authentique, cette notice explique pourquoi l'auteur n'a pas pu se contenter de mettre l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse, comme il le fait aux chapitres v, 1 ; vi, 1 ; xii, 1. Il fallait faire reprendre le discours ; dès lors, il n'y avait rien que de très naturel à annoncer ce discours lui-même. Fort bien ; mais vi, 1 ; xii, 1 ne sont pas de la même nature que v, 1. Le discours n'y fait que continuer, sans la moindre interruption, tandis qu'au chapitre v, 1 il ne reprend qu'après que le fil a été relevé et la reprise faite : « Et Moïse appela tout Israël et leur dit ». Voilà bien l'annonce du discours, avant le discours lui-même.

De plus, l'authenticité de la notice relative aux villes de refuge (iv, 41-43) est-elle hors de doute ? On comprendrait que cette donnée eût été englobée dans le discours historique, mais elle en est séparée par une longue parénèse. On l'a donc considérée comme une intercalation postérieure, et M. van Hoonacker dit lui-même : « Sans doute, au premier moment on est tout surpris de voir ce petit bout de récit qui vient prendre place entre les deux discours. » Il y tient toutefois à cause du chapitre xix, où il n'est question que de trois villes de refuge à instituer à l'ouest du Jourdain. Ces deux textes correspondent l'un à l'autre. Il n'en est pas moins étrange que la notice en question ait été aussi maladroitement intercalée au lieu d'avoir trouvé place dans le discours historique, où Moïse rappelle précisément des faits intéressants qui se sont passés pendant la migration. C'est que, dit M. van Hoonacker, cette donnée est originale et ne se trouvait pas dans les récits déjà existants ; par conséquent, elle ne pouvait pas figurer dans le discours des trois premiers chapitres, qui ne fait que rappeler plus ou moins sommairement

des événements supposés connus. Singulier raisonnement! Voyez-vous cet auteur qui se serait interdit d'admettre dans sa revue de la migration des faits qui ne figuraient pas dans les quatre premiers livres? Mais la revue contient précisément une série de données originales [1], au point qu'on a pu croire qu'elle représente une forme plus ancienne de la tradition [2]. Au reste, d'où M. Hoonacker sait-il que le fait en question ne se trouvait pas dans les récits déjà existants, dont nous ne possédons que des fragments, mais que l'auteur pouvait bien connaître encore dans leur intégrité? Ou bien l'auteur aurait-il simplement inventé?

M. van Hoonacker n'a donc pas réussi à légitimer la place qu'occupe dans notre texte la donnée relative aux villes de refuge. On ne peut pas s'en servir comme d'un argument en faveur de l'unité d'origine de l'introduction deutéronomique et de la collection de lois. Si elle était de la même main que la loi sur les villes de refuge du chapitre XIX, il serait étrange que l'auteur, qui prévoit l'augmentation du nombre de ces villes jusqu'à six, n'eût pas fait mention des trois qui existaient déjà à l'est du Jourdain et dont il a raconté la désignation quinze chapitres plus haut. La loi deutéronomique ne tient pas compte des villes de refuge transjordaniennes; elle ne les connaît pas; IV, 41-43, ne s'accorde même pas avec XIX, 8,9 [3]. Il est probable que la notice du chapitre IV a été intercalée pour mettre la prescription deutéronomique plus ou moins d'accord avec la législation des Nombres. Dans cette hypothèse, le parallélisme de IV, 41, 42, avec XIX, 2, 4, 6, 7, n'a rien d'étonnant, mais le chapitre XIX ne présuppose pas nécessairement l'existence de la donnée du chapitre IV, 41-43 [4].

Si donc le discours de Moïse n'a pas été primitivement inter-

1) V. Dillmann, *Num.-Jos.*, p. 610.

2) Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. XII, 1880, p. 253-289.

3) V. Wellhausen, *l. c.*, p. 460.

4) M. Meyer attribue le fragment au Code sacerdotal, v. Z. A. W., 1881 *kritik der Berichte über die Eroberung Palestinas.*

rompu par le petit fragment en question, il n'y avait pas lieu de le faire reprendre, ni d'en annoncer la reprise, non pas une fois, mais trois fois de suite, et d'une manière aussi verbeuse, que M. van Hoonacker explique par la manie des répétitions emphatiques chères à l'auteur. Ici, nous recueillons en passant l'aveu précieux que le Deutéronome ne fut pas composé d'un trait, mais à diverses reprises, ce qui expliquerait certaines de ces répétitions emphatiques. Le livre porte donc bien la trace de différentes solutions de continuité. Est-ce négligence de la part de l'auteur? N'est-ce pas plutôt la marque de l'intervention de plusieurs mains dans la rédaction du livre?

Il est clair que l'amour des répétitions et de l'emphase ne suffit pas pour expliquer la présence du deuxième titre (IV, 44-49). Ou bien, il est authentique et de la main de l'auteur du code, mais alors cet auteur n'est pas celui-là même qui a rédigé les quatre chapitres d'introduction; car l'introduction rend ce titre inutile. Le sous-titre IV, 45-49 provient, s'il est authentique, de quelqu'un qui ne connaissait pas l'introduction : les quatre, resp. les trois premiers chapitres sont donc postérieurs et d'une autre main. Si l'auteur lui-même du code les avait ajoutés postérieurement, il n'aurait pas maintenu un titre aussi circonstancié. L'authenticité du second titre emporte l'inauthenticité de l'introduction[1].

Ou bien le second titre en bloc est inauthentique et a été ajouté par le rédacteur de l'introduction. C'est l'opinion de M. Dillmann[2]. Cependant, peut-on mettre sur le dos d'un rédacteur une maladresse tellement insigne qu'on se refuse à l'admettre de la part de l'auteur, supposé unique, de l'introduction et du code? Pourquoi le rédacteur, dit M. van Hoonacker, aurait-il jugé opportun de résumer ici les indications topographiques et autres déjà amplement données aux chapitres II et III? Cependant, le fait s'explique, si l'on admet qu'entre l'introduction historique (chap. I-III) et la collection de lois (chap. V et s.), déjà rattachées l'une à l'autre, une main étrangère, dans un stade ultérieur de la rédac-

1) Cf. Kuenen, *l. c.*, p. 112-113.
2) *L. c.*, p. 261.

tion du Deutéronome, a inséré une nouvelle pièce, le chapitre IV, 1-40, rejetant ainsi III, 29, à une grande distance de V, 1.

On s'explique qu'arrivant alors à la promulgation de la loi, l'interpolateur ait voulu reprendre le fil déjà bien ténu qu'il avait brisé par son intercalation : de là le titre circonstancié, dans lequel sont reprises et résumées les données des trois premiers chapitres. Or, nous avons vu précédemment que le chapitre IV n'a fait corps primitivement ni avec les chapitres I-III, ni avec la collection de lois (V et s.). Ce qui paraît certain, c'est que le second titre a été rédigé par quelqu'un qui connaissait les trois premiers chapitres[1]. Il n'est pas authentique, précisément parce qu'il les présuppose tout à la fois et qu'il n'a pas de raison d'être venant à leur suite, et nous nous retrouvons ici d'accord avec M. Dillmann pour y voir le produit d'une phase postérieure de la rédaction du Deutéronome.

3. Le chapitre IV, y compris le deuxième titre, étant définitivement écarté du débat, il ne se trouve plus en présence que la revue de la migration et la collection des lois deutéronomiques, qui, à un moment donné, lui faisait suite immédiatement. Si le chapitre IV est une interpolation postérieure, la collection de lois a-t-elle eu du moins pour cadre, dès l'origine, la revue de la migration?

Il est beaucoup plus facile de démontrer l'inauthenticité de l'introduction deutéronomique considérée comme une seule pièce, œuvre d'une seule main, qu'en en détachant le chapitre IV, dont le caractère secondaire est frappant.

L'argument tiré de l'analogie de style dans la revue et le code en faveur de l'unité d'origine de ces deux pièces n'est pas probant. Reportons-nous aux listes très suffisantes de M. Kuenen[2]. Des soixante termes deutéronomiques contenus dans les listes du § 7, notes 4 et 16, quinze seulement se retrouvent dans les trois premiers chapitres. Cela n'est pas énorme. Il faudrait qu'ils fussent bien caractéristiques pour servir d'argument solide en faveur de

1) V. Dillmann, *l. c.*, p. 261.
2) *L. c.*

l'identité d'origine. La tournure la plus frappante est l'emploi d'Élohim avec pronom suffixe et précédé de Jahveh. Elle se trouve, d'après Colenso, trois cent sept fois dans tout le Deutéronome; vingt-cinq fois, si j'ai bien compté, dans les trois premiers chapitres. Mais ce qui enlève à cette coïncidence toute sa valeur, c'est que d'abord cette tournure, tout en n'étant nulle part ailleurs aussi fréquente, se retrouve presque par toute la littérature juive; c'est, ensuite, qu'elle est répandue précisément dans toutes les parties du Deutéronome sans distinction, dans la collection de lois, dans le chapitre IV (dix-huit fois), dont nous avons démontré l'inauthenticité, dans les parties récentes et les parties les plus anciennes du chapitre XXVIII, etc. Les autres termes (N°s 19, 20, 23, 27, 32, 35, 38, 46, 49, 51, 54, 57, 59, 60 des listes de M. Kuenen) ne sont guère caractéristiques ni originaux, comme on peut s'en assurer en jetant un coup d'œil dans la concordance. Leur emploi n'en contribue pas moins à donner à tous les fragments deutéronomiques, y compris les trois premiers chapitres, un certain air de parenté; mais on ne saurait conclure de là, de prime abord, à l'identité d'origine. Le style des auteurs qui ont apporté successivement leur contribution à la rédaction du Deutéronome a dû prendre par la force même des choses une teinte assez uniforme; aussi, M. Kuenen a-t-il raison de dire qu'il ne faut pas s'exagérer la force de l'argument tiré de la ressemblance du style des trois premiers chapitres avec celui de la collection de lois [1].

Dans l'hypothèse de leur disjonction, je n'insisterai pas sur les hithpaël du chapitre II, 5, 9, 19, 24. L'emploi du substantif ירשה, II, 5,9 *bis*, 12, 19 *bis*, est cependant, quoi qu'en dise M. van Hoonacker, remarquable. Il ne reparaît pas ailleurs dans le Deutéronome; son synonyme נחלה, par contre, qui ne se trouve pas dans les trois premiers chapitres, est usité dans le reste du livre. Le fait est d'autant plus curieux que le verbe ירש paraît tant dans la revue que dans tout le reste du livre. Cela pourrait être un indice.

On a remarqué encore que, dans la revue, le terme d'Émorites

1) *L. c.*, p. 117.

est employé dans une acception plus vaste que dans le corps du livre (c. I, 7, 19, 20, 27, 44 ; III, 9 avec VII, 1 ; XX, 17), et M. van Hoonacker prétend à tort que l'acception restreinte se trouve aussi I, 4 ; III, 2,8.

On ne peut pas faire grand fonds sur la contradiction apparente entre II, 29 et XXIII, 4-7, l'intégrité du texte n'étant pas au-dessus de tout soupçon dans le second de ces passages. On peut soutenir aussi avec M. van Hoonacker que le reproche d'avoir refusé le pain et l'eau aux Israélites se rapporte aux Ammonites seuls, et celui d'avoir soudoyé Biléam aux Moabites ; cependant, dans l'hypothèse de l'identité d'auteur, il serait singulier que ni l'un ni l'autre de ces deux faits, importants pour la législation, n'ait trouvé place dans l'introduction historique.

On a mis encore un autre argument en avant. A deux reprises il est question dans la revue de la condamnation et de la disparition de la génération qui fut rebelle à Qadès-Barnéa (I, 34 et s. ; II, 14 et s.) Or, au chapitre V, 2, Moïse dit : « Jahveh, notre Dieu, a conclu avec nous une alliance au Horeb. Ce n'est pas avec nos pères que Jahveh a contracté cette alliance, mais avec nous-mêmes, qui sommes ici aujourd'hui, nous tous vivants. » On a conclu de là que l'auteur du code ne tient pas compte de la disparition de la génération rebelle, qu'il y a contradiction entre les deux textes, que, par conséquent, ils sont de deux mains différentes. On peut concéder néanmoins à M. van Hoonacker que l'auteur du chapitre V, 2 et s. a voulu se mettre au point de vue de la solidarité et de la continuité de la nation, que la contradiction est plus apparente que réelle, qu'il n'est pas même exact de dire avec M. Kuenen[1] que l'auteur des trois premiers chapitres, contrairement à celui de *Deut.*, V, tend à distinguer les deux générations que le second identifie, car l'auteur de la revue se place lui-même à plusieurs reprises au point de vue de l'unité de la nation (I, 6, 9, 19, 20, 22, 26, 46) ; si beaucoup d'individus, si toute la génération des hommes de guerre rebelles a disparu, la nation est toujours là. Tout cela me paraît exact. Néanmoins il y a au chapitre V, 3, dans

1) *L. c.*, p. 117.

les mots, quelque chose qui choque. A quarante ans de distance, après tant d'événements malheureux, après la disparition de toute la génération des hommes de guerre sortis d'Égypte, je ne comprends pas que Moïse, considérant la nation en bloc, dans son ensemble, constate non seulement que Dieu a conclu l'alliance du Horeb, non avec les ancêtres, mais avec le peuple présent en ce jour dans le pays de Moab, « avec nous qui sommes ici aujourd'hui », mais qu'il insiste et ajoute : « nous tous vivants ». Sans y prendre suffisamment garde, j'avais cité ce verset – M. van Hoonacker est bien aimable de le relever, ainsi que la faute d'impression *vos* pères au lieu de *nos* pères — d'après la traduction de M. Reuss : « Ce n'est pas avec nos pères que l'Éternel a fait ce pacte, mais avec nous-mêmes qui sommes tous *encore* vivants aujourd'hui[1]. » Il y a un mot de trop, et pourtant c'est bien le sens. C'est avec la nation sortie d'Égypte que l'alliance du Horeb a été conclue, et les individus dont cette nation se compose — « nous tous » — sont présents et vivants le jour où Moïse entreprend de leur communiquer la loi que Dieu lui a révélée à lui seul. M. Dillmann aussi est dans l'embarras et fait intervenir gratuitement le rédacteur pour éliminer le passage gênant[2]. Il y a là quelque chose qui cloche et n'est pas en situation. Je doute que celui qui a écrit II, 14 et s. ait aussi écrit V, 3. Mais ici, tout à coup la question change de face. Si, faisant abstraction de *Deut.*, I-III et du second titre IV, 44-49, nous nous trouvons (*Deut.* V, I et s.) comme M. Wellhausen le soupçonne, non pas dans le pays de Moab, quarante ans après la sortie d'Égypte, mais encore au Horeb, il n'est, dans la manière dont Moïse s'exprime, rien que de naturel. Du même coup disparaîtrait cette conception absurde, résultant uniquement de la combinaison de la revue avec le code, d'après laquelle Moïse aurait attendu trente-huit ans avant de promulguer la loi que Dieu, en sus des dix commandements, lui avait révélée au Horeb.

On remarquera encore que, dans les textes législatifs propre-

1) *L. c.*, 287.
2) *L. c.*, p. 265, 230.

ment dits il n'y a rien qui nous reporte nécessairement et d'une manière certaine au pays de Moab. Au chapitre v, 5, le terme de « en ce temps-là » reporte le lecteur à une époque déja éloignée, mais ce verset est interpolé et en contradiction avec celui qui le précéde. Les versets xii, 8-10 présupposent, il est vrai, que le peuple est à la veille de passer le Jourdain, mais on sait de quel amalgame se compose ce chapitre; les versets xxiii, 5-6, font allusion à des événements qui se sont passés après la législation du Horeb, mais leur authenticité est fortement mise en doute; au chapitre xxiv, 8-9, il est question de la lèpre de Miriam, mais ce passage est isolé au milieu d'un contexte tout à fait étranger; il en est de même de xxv, 17-19, et xviii, 16-20 ne suppose pas nécessairement un long intervalle de temps entre la théophanie du Horeb et la promulgation de la loi deutéronomique. Nulle part ailleurs, ni dans les en-tête, ni dans le corps des chapitres législatifs il n'est fait allusion soit au séjour dans les plaines de Moab, soit à des événements postérieurs à la révélation du Horeb, tandis que dans les parénèses, que nous tenons pour postérieures à la revue, les allusions de ce genre abondent (iv, 3; viii, 2, 4; ix, 1; ix, 7, et s.; xi, 5 et 6). Les fragments si étranges des chapitres xxvi, 16-19; xxvii, 9-10; xxix, 9-14 (les versets 15-28 mal rattachés à ce qui précède par un כי très difficile à expliquer, sont sans doute un développement d'une époque postérieure) nous ramènent, comme on l'a déjà dit, bien plutôt au Sinaï. Il résulterait de là qu'à un certain stade de son développement la collection de lois non seulement ne comprenait pas les fragments parénétiques, mais encore n'était pas encadrée par la revue de la migration. Et la revue de la migration, quant à l'époque, vient se placer entre la collection de lois dans cette phase de sa composition et les fragments parénétiques. Cela ne signifie nullement qu'après l'adjonction de la revue la collection de lois soit restée absolument stationnaire. Elle a continué de croître par des adjonctions, des interpolations, des remaniements successifs, parfois, comme nous l'avons vu plus haut, en accord avec la nouvelle détermination de la situation historique. Ce sont des rapports d'une complexité extrême. Rien, du reste, ne démontre mieux la for-

mation du Deutéronome par retouches, remaniements, interpolations, additions successives que le désordre même de la collections de lois et l'analyse des chapitres XXVIII-XXX. Mais déjà nous sortons de la question spéciale qui fait l'objet de ce chapitre. Nous avons à rechercher maintenant quelles sont les sources de la revue de migration et s'il y a moyen de déterminer approximativement l'époque de sa rédaction.

L. HORST.

(*A suivre*)

GLANURES PAIENNES DANS L'ISLAM

Déjà, plus d'une fois, nous avons exposé dans cette *Revue*, d'une façon détaillée et avec preuves à l'appui, qu'il y a spécialement deux domaines dans lesquels se sont conservés chez les peuples mohamétans, à l'état de manifestations populaires, non officielles, de la vie religieuse, des résidus plus ou moins altérés et des survivances d'anciennes conceptions et d'anciennes pratiques païennes : d'une part, dans le culte des saints, d'autre part, dans le culte des morts. Pour donner une vue d'ensemble et pour offrir une appréciation historique de la valeur de ces résidus laissés par le paganisme dans la civilisation et la religion islamiques, dans ce double domaine, il faudrait disposer de matériaux plus nombreux provenant de toutes les parties du monde mohamétan. Constatons néanmoins que les dernières années ont apporté de divers côtés des contributions fort satisfaisantes à la connaissance plus approfondie de ce chapitre de l'histoire religieuse. De tout premier ordre notamment sont celles que M. Alfred von Kremer, le maître regretté de l'histoire de la civilisation mohamétane, a réunies dans la dernière partie, posthume, de son dernier ouvrage : *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*[1].

Il va de soi qu'en pareille matière le progrès résulte avant tout d'un examen attentif et d'une appréciation judicieuse des mœurs et des coutumes *locales*. En cet ordre d'études, nous nous empressons de signaler les matériaux d'une réelle valeur contenus dans un ouvrage tout à fait récent et des plus nourris qu'a fait paraître le savant homme d'État égyptien, ʿAlî Bâschâ Mubârak, à l'effet de donner à ses contemporains du XIXe siècle une mono-

1) P. III et IV, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe d. k. Akademie der Wissenschaften in Wien* (t. CXX, Vienne, 1890). Les deux premières parties ont paru dans le même tome en 1889.

graphie sur l'Égypte, analogue à celle que Al-Makrîzî composa au xve siècle pour les hommes de son temps. Cet ouvrage[1], dont les diverses parties provoqueront sans doute des jugements différents, occupera certainement à bien des reprises l'attention des savants qui s'intéressent d'une façon spéciale à l'Égypte. Nous en avons donné ailleurs un compte rendu détaillé . Ici nous ne voulons y relever qu'un trait particulier. Dans les parties VII à XVII, qui forment à peu près la moitié de l'ouvrage, l'auteur présente selon l'ordre alphabétique une description topographique et historique des principales localités de l'Égypte — à l'exclusion du Caire, auquel sont consacrées les premières parties. Il y joint les biographies des hommes les plus marquants, originaires de la localité ou s'y rattachant par un lien quelconque. Il décrit avec soin les coutumes populaires locales. L'étude du culte des saints profitera beaucoup de son œuvre, car, pour chaque endroit, il signale les tombeaux sacrés et mentionne avec détail les fêtes populaires qui s'y rattachent et les jours de fête commémorative (*môlid*) qui s'y rapportent. Jamais encore, depuis le grand Livre du pèlerinage de ʿAbd al-Ġanî al Nâbulusî, nous n'avons disposé d'une collection aussi abondante de renseignements sur le culte des saints dans une province déterminée de l'Islam. Quelques exemples, recueillis au cours de la lecture de l'ouvrage, permettront aux habitués de cette *Revue* de se faire une idée des précieux matériaux qu'il fournit à l'étude des survivances païennes dans l'Islam.

Voici d'abord, en ce qui concerne le culte des morts, une coutume funéraire du lieu appelé Nuchejla (département de Syût, district d'Abû Tîg, sur la rive occidentale du Nil), où l'on rencontre encore d'autres usages antiques inconnus au reste du monde islamique. « Lorsqu'il y meurt un homme des classes supérieures, on ensevelit avec son cadavre une cruche à eau, une tasse, une chibouque à bout d'ambre, une blague à tabac, un service à café

1) *Al-Chiṭaṭ al-taufîḳijja al-gedîda*, 20 parties, in-4°, Boulâḳ, 1306 (1889). Voir dans la *Orientalische Bibliographie* d'August Müller (III, p. 49, n° 1036) le sommaire général.

2) Voir *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1890, p. 347-52.

complet, ainsi que les meilleurs de ses vêtements. On détruit tous les objets dont il avait l'habitude d'user de son vivant. Dans le cortége funèbre, son cheval, couvert de boue, suit immédiatement le cercueil » (XVII, p. 6). Nous retrouvons donc ici l'usage commun à un si grand nombre de peuples dans l'antiquité, et qui existe encore chez les peuples non civilisés de nos jours, consistant à fournir au défunt les moyens de se procurer dans la tombe les satisfactions auxquelles il était accoutumé durant sa vie[1]. On voit en outre que cet antique usage, complètement étranger aux mœurs de l'Islam, a non seulement passé de l'antiquité aux temps modernes, mais encore y a pris une nouvelle extension en s'appliquant à des besoins d'origine plus moderne, tels que ceux du tabac ou du café.

Les morts viennent aussi chercher eux-mêmes la nourriture que les pieux survivants leur destinent. Dans la région de Tell el-'Amârna, s'élève, tout près du Nil, le *Gebel el-Shejch Sa'îd* qui renferme, outre plusieurs carrières, le *muḳâm* ou lieu sacré d'un saint Sa'îd. Celui-ci doit être rangé sans doute parmi les *sancti ignoti* qui, en Égypte comme ailleurs, peuplent en grand nombre le panthéon mohamétan. Son muḳâm est évidemment un ancien sanctuaire auquel les mohamétans ont donné un nouveau titulaire. Les bateliers du Nil, lorsqu'ils passent devant cet endroit, ont l'habitude de jeter des miettes de pain dans le fleuve et ils sont convaincus que les oiseaux qui viennent picorer ces miettes les portent au muḳâm, où elles sont conservées pour être utilisées plus tard. D'après eux, en effet, l'oiseau n'est rien moins que l'âme même du sheickh Sa'îd (X, p. 43)[2].

Dans l'ancien paganisme arabe, il était d'usage, en certaines circonstances, de consacrer, en sacrifice votif ou d'actions de grâce, des chameaux que l'on exemptait dès lors de toute espèce de service quotidien. Il était défendu de les charger, de les monter, de les traire, de leur couper le poil, etc. Ces chameaux votifs étaient

1) Cfr. aussi von Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* (III et IV, p. 58).

2) Cfr. *Revue de l'Histoire des Religions*, II, p. 274.

appelés *Sâ'iba*, c'est-à-dire laissés en liberté. Dans le *Coran*, Mohammed défendit le maintien de cette pratique religieuse païenne[1]. Elle ne s'en est pas moins conservée dans le culte des saints de l'Égypte mohamétane. En parlant du lieu appelé Tafihnat al-'Azb, dans le département de Garbijja, district de Zifka, 'Alî Bâschâ Mubârak mentionne, à côté d'une vieille mosquée attribuée à l'époque des « compagnons », une autre plus petite dans laquelle se trouve le tombeau d'un saint nommé Dâwûd al-'Azb († 668), un prétendu descendant de Moḥammed ibn al-Ḥanaffijja. Les habitants de la région tiennent ce saint en grand honneur. L'histoire de sa vie s'est enrichie de nombreux récits de miracles et l'on fête sa mémoire dans un môlid annuel. « Parmi les coutumes de cette région, il y a celle de consacrer au saint des buffles mâles qu'on laisse aller en liberté et auxquels on permet de manger impunément les semailles, sans que personne ose les en empêcher, tout comme aux sawâ'ib[2] des Arabes antérieurs à Mohammed (*Coran*, sur. v, 102). Celui qui a consacré ces animaux de la sorte ne peut les abattre que lorsqu'il est à même de donner un grand banquet ou une soirée dite *dhikr*. Il en est de même des sacrifices votifs en l'honneur de Sejjidî Aḥmed al-Bedawî[3] dans la plupart des régions de l'Égypte. On coupe la pointe de la queue à ces animaux, afin qu'on puisse les reconnaître comme animaux consacrés[4] et que personne ne les moleste. Ils peuvent faire ainsi beaucoup de mal aux semailles, et les hommes mêmes craignent d'être attaqués par eux. Si quelqu'un les voit sur son champ, il n'a pas le droit de les chasser; il arrive même qu'ils renversent avec leurs cornes des hommes et des bêtes qu'ils rencontrent sur leur chemin » (X, p. 309).

IGN. GOLDZIHER.

1) Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad*, II, p. 476. — Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthumes*, p. iii.

2) Dans le texte il y a, à tort : *sawâ'im*.

3) Cfr. dans cette *Revue*, *l. c.*, p. 303 et suiv., et nos *Muhammedanische Studien*, II, p. 338-342.

4) On rapporte, au sujet des chameaux consacrés chez les anciens Arabes, qu'on leur fendait les oreilles : *Ibn Hishâm*, éd. Wüstenfeld, p. 58, 1.

ORYX ET LES ÉTOILES FILANTES[1]

UNE ANCIENNE RELATION ÉGYPTIENNE SUR UNE PLUIE STATIONNAIRE D'ÉTOILES FILANTES TOMBANT DU CAPRICORNE AU TEMPS DU LEVER DE SIRIUS

Etablir un rapport entre les observations astronomiques et les fables mythiques des peuples anciens, pourrait paraître téméraire à bien des gens. Cependant, si l'on tient compte de ceci, que les peuples anciens aimaient à voir, dans les événements se déroulant dans la nature, la manière d'agir des êtres animés, il ne faut pas trop s'étonner qu'on retrouve, de temps à autre, au ciel étoilé, sous la forme plus ou moins voilée de la fable, l'observation de faits caractéristiques. C'est ainsi que les Égyptiens, qui se représentaient de préférence les constellations sous forme d'animaux, ont déterminé, sous le rapport du temps et du lieu, et cela dans une merveilleuse relation sur un prétendu animal, un des phénomènes célestes les plus attrayants.

Cette relation se trouve dans Élien, *Hist. anim.*, lib. VII, cap. VIII : « Les Égyptiens me racontent que Ὄρυξ (Oryx) remarque le premier le lever de Sirius et le témoigne en éternuant. » Damascius, dans Photin, donne une relation semblable.

Il y avait donc, selon les Égyptiens, un animal ὄρυξ qui saluait le lever de Sirius en éternuant. Que les anciens aient considéré comme une chose très importante, comme un présage de bonheur, un éternument occasionné par tel ou tel motif, c'est ce

1) Nous présentons ici à nos lecteurs la traduction française d'un article qui a paru en allemand dans une revue d'astronomie de Cologne et qui offre un certain intérêt au point de vue de nos études. (*Wochenschrift fur Astronomie, Meteorologie und Geographie*, redigiert von Dr H. I. Klein, 1890, no 24.)

que prouvent de nombreux passages, par exemple : Hom., *Od.*, P, 544 ; Xén., *Anab.*, lib. III, cap. II. Nous rencontrons un rapport plus détaillé dans Pline, *Nat. hist.*, lib. II, cap. XL : « *Oryx* est la dénomination égyptienne d'un animal qui, d'après la tradition de ce peuple, se trouve vis-à-vis de Sirius à son lever, le contemple et paraît l'adorer en se mouchant. » Si l'on prend le mot *fera* (animal) à la lettre, et qu'on se figure un véritable animal, les paroles de Pline sont singulières, inintelligibles ; elles cessent d'être obscures, si l'on considère *fera* comme la désignation figurée d'une constellation. Du reste, s'il s'agissait d'un véritable animal, Pline ne dirait pas : *être*, se *trouver* vis-à-vis (contra *stare*), mais bien : *se mettre* vis-à-vis. Le mot *contueri*, « contempler », « considérer », appuie aussi notre interprétation : Hes., O., 609, 610.

« Quand Orion et Sirius entrent au milieu du ciel, et que l'Aurore aux doigts de rose regarde l'Arcturus. »

Ce mot *contueri* a la même signification astronomique que ἰδεῖν, qui se dit de l'Aurore et d'Arcturus également à l'horizon ; qu'Arcturus soit à l'horizon, c'est ce qui résulte de l'indication de la position simultanée pour Orion et Sirius. Le passage de Pline que nous venons de citer : « Oryx regarde le lever de Sirius » signifie que cette constellation est à la même hauteur que Sirius à son lever, par conséquent également à l'horizon. Il ne reste plus qu'à examiner le mot de *sternuere*, éternuer, se moucher ; en allemand, *niesen*, *sich schneuzen*. Il faut d'abord remarquer que le grec πταίρειν (éternuer), l'allemand *sich schneuzen* se disent aussi, outre la signification d'éternuer, d'une lampe, comme le latin *sternuere* s'emploie aussi d'une lampe qui pétille. De même μύκης (mouchure) : en allemand, *Schnuppe* am Lampendocht ; en français, lumignon, moucheron, mouchures de chandelle, dérive de (ἀπο-)μύττεσθαι, niesen, sich schneuzen. *Schnuppe* n'est qu'une forme dialectale (bas-allemand) de *Schnupfen*, rhume de cerveau. Dans *Sternschnuppe*, étoile filante, nous retrouvons le même mot de *Schnuppe* : le fait que *Schnuppe* est uni au mot *Stern*, « étoile », indique assez que *Schnuppe* ne signifie pas, comme d'ordinaire, lumignon, mou-

chures de chandelle, mais bien une *Schnuppe* qui consiste en une étoile. L'image est parfaite, les étoiles filantes étant comparées à des moucherons, des mouchures de chandelle qui partent, en nombre plus ou moins grand, d'un point commun de radiation pour s'éteindre bientôt. Nul doute que la même figure métaphorique ne se retrouve dans *sternuere*, ou plutôt dans le mot égyptien que Pline traduit par *sternuere*. Cette métaphore se rencontre dans l'emploi du mot allemand *sich schneuzen*, « se moucher ». Nous lisons dans Humboldt, *Kosmos*, 393 : « Nach der rohen Volksphysik *schneuzen* und putzen sich die Himmelslichter », « d'après la grossière physique du peuple, les étoiles *se mouchent* (filent) ».

Sanders offre d'autres exemples de l'expression encore usitée au Rhin moyen : « der Stern *schneutz* sich ». Mon collègue, M. le professeur Lebierre, me communique qu'en wallon on dit également « lu steule su moke », témoin ce passage de *La Semaine* (numéro du 9 août 1890), journal publié à Malmedy :

L'dixhe d'août et les nutes d'après
Les steules su moket.

(Le dix août et les nuits d'après, les étoiles se mouchent.)

La relation concernant un certain animal *oryx*, présentée sous une figure métaphorique, signifie donc qu'au temps du lever de Sirius pour l'Égypte avait lieu une pluie stationnaire d'étoiles filantes tombant d'une constellation nommée Oryx. Il est étonnant que le véritable sens, comme le prouve le contexte, ait échappé à Pline, d'autant plus qu'il donne exactement les détails qui lui ont été rapportés, et cite tous les faits qui auraient pu le conduire à l'explication de cette fable singulière, explication en quelque sorte amenée par certains mots significatifs de la relation. Ceci s'explique un peu si l'on considère que Pline, malgré sa manière détaillée de rendre les choses et la fidélité de ses récits, trahit dans plusieurs endroits de son ouvrage un manque absolu de science approfondie. Il nous donne, par exemple, une description exacte du gnou, et termine par l'affirmation absurde

que le regard de cet animal tue l'homme. Il ne faut pas beaucoup de sagacité pour reconnaître là une représentation énergique, imaginée par l'esprit populaire, du singulier regard de cet animal que le grec appelait d'une manière caractéristique κατωβλέπας, der *Bodengucker*, « qui regarde le sol ». La fable a été tout simplement inventée pour peindre ce regard comme toujours tourné vers le sol et ne rencontrant, par conséquent, jamais l'œil de l'homme. Dans ce cas aussi, les paroles de Pline, lib. VIII, cap. XXXII : « Id (caput catoblepæ) dejectum semper in terram : alias internecio humani generis, omnibus qui oculos ejus videre confestim exspirantibus » sont telles, que l'originalité de ce trait d'esprit populaire n'est pas trop cachée. Il en résulte que Pline a servilement puisé à une source plus ancienne sans savoir tirer du choix des mots des conséquences qui nous paraissent assez naturelles.

Si Pline, toutefois, n'a pas saisi la véritable signification de la fable d'Oryx, sa relation détaillée n'en est pas moins importante. Nous en tirons les conséquences suivantes pour l'indication précise du point de radiation et le temps de la pluie stationnaire d'étoiles filantes :

L'indication du point de radiation coïncide avec l'indication de la constellation représentée par les Égyptiens sous la forme de l'animal oryx. Il est hors de doute qu'oryx est une espèce d'antilope ou désigne, comme idée collective, tout un genre de cette famille. Cuvier prouve, dans son *Excursus IV* sur Pline (éd. Lemaire, lib. VIII, cap. XXXI) que les traits caractéristiques mentionnés par les anciens s'appliquent à l'espèce d'antilope nommée aujourd'hui *Antilope Oryx*. Pline, lib. VIII, cap. LXXIX, range parmi les *capræ* les chevreuils, les chamois, les bouquetins ou boucs sauvages, puis les antilopes-oryx ; il ajoute que les premiers étaient envoyés par les Alpes, et que les secondes venaient des pays transmarins, c'est-à-dire d'Afrique et d'Asie. Je rapporte ce témoignage de l'antiquité pour montrer qu'on est parfaitement dans son droit en voyant dans le grec αἰγοκέρως, « bouquetin », en même temps désignation de la constellation du Capricorne, une traduction du mot égyptien *oryx*, mot sous lequel

nous comprenons, outre l'espèce d'antilope bien connue, la constellation du Capricorne. Cette supposition est d'autant plus probable que chez les Hindous aussi la même constellation porte le nom d'une espèce d'antilope indienne, à savoir de l'argali femelle (*Cervicapra bezoartica*; voir Brehm, *Illust. Tierleben*, p. 608). Abstraction faite des causes qui sont renfermées dans le nom même, on trouve dans le passage de Pline, pour l'indication de la constellation d'Oryx, deux raisons, grâce auxquelles la situation de cette constellation est déterminée. Nous avons déjà montré que la constellation d'Oryx est à l'horizon en même temps que le lever de Sirius; elle est, en outre, en face du lever de Sirius. Quand on dit de deux étoiles ou de deux constellations qu'elles sont vis-à-vis l'une de l'autre, on comprend tacitement comme ligne fixe, de laquelle les deux étoiles sont également distantes, mais en sens opposé, le méridien; cette ligne divise l'arc diurne de chaque étoile en deux parties de grandeur égale, mais différant d'une manière caractéristique; en une première partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne ascendante, et en une seconde partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne descendante. « Être en face » signifie simplement que les deux étoiles se trouvent dans des cercles verticaux qui sont à égale distance du méridien, mais en sens opposé, de manière que si l'azimut d'une étoile est $= A$, l'azimut de l'autre est $= -A$. Grâce à cette double indication, que la constellation d'Oryx est à la même hauteur, avec azimut opposé, que le leverde Sirius, la situation d'Oryx et, par conséquent, la constellation elle-même est suffisamment déterminée. Il résulte d'abord de tout cela que Sirius et la constellation en question décrivent les mêmes cercles et ont, par conséquent, la même déclinaison. Ensuite, si t désigne l'angle horaire, indiqué en degrés, de Sirius à l'horizon, a l'ascension droite de Sirius, a_1 celle de la constellation d'Oryx, nous aurons :

$$2t = +360^\circ - a_1 + a.$$

Pour l'année 1870, t est pour l'Égypte (30° latit. nord) $= 80^\circ 8'$, $a = 99^\circ 51'$; ainsi $a_1 = 299^\circ 35'$. Les deux coordonnées équatoriales de la constellation d'Oryx (ascension droite $= 299^\circ 35'$,

décl. = décl. de Sirius = — 16°32′) indiquent pour l'année 1870 un point situé dans le Capricorne ou tout près du côté occidental de cette constellation, selon qu'on fixe les limites de cette dernière. Par suite du changement en ascension droite et en déclinaison, d'inégale grandeur pour Sirius et le Capricorne, changement amené par la précession des équinoxes, ce point, du temps de Pline, tombait déjà au delà de 5° de plus vers le milieu de la constellation du Capricorne. Si l'on remonte plus avant, ce changement qui se produit vers le milieu continue encore, presque avec la même force, pendant quelques milliers d'années. En déterminant la constellation d'Oryx, on arrive deux fois au même résultat, et cela par des raisons qui ne sont nullement dans un rapport de cause à effet. Une telle coïncidence est un fait dont nous n'avons pas besoin d'accentuer la force démonstrative pour la justesse de l'interprétation que nous avons fournie du passage de Pline.

Relativement au temps où avait lieu la pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne, nous n'avons que l'indication, à la vérité fort précieuse, que c'était au lever de Sirius pour l'Égypte. Par cette indication, le jour n'est qu'approximativement déterminé; pour l'être exactement, il faudrait que l'année et le lieu (latitude géographique de ce dernier) où coïncidaient le lever de Sirius et la pluie d'étoiles filantes, fussent donnés. Il nous est donc laissé une certaine latitude qui dépend des limites fixées pour l'année et le lieu. La différence qui résulte de la latitude géographique des diverses parties de l'Égypte est sans doute assez considérable, en ce qu'elle se monte à un jour à peu près par la différence d'un degré; mais la chose se simplifie beaucoup, en ce sens que nous pouvons prendre pour base une valeur moyenne pour la latitude géographique, disons 30° de latitude nord. Pour la différence amenée par l'âge plus ou moins élevé de la relation, le temps de Pline représente l'époque la plus rapprochée; quant à l'époque la plus reculée, nous ne pouvons lui assigner de bornes certaines. Du temps de Pline, le lever de Sirius pour l'Égypte tombait (année naturelle) au 5 ou 6 juillet; environ 500 ans avant le Christ, au 1er juillet. Les pluies d'étoiles filantes, qui avaient

alors lieu aux jours que nous venons désigner, devraient tomber aujourd'hui, d'une part, du 31 juillet au 1er août, d'autre part, au 4 août. C'est dans ces jours, en ce qui regarde le temps seul, et non à la fois le point de radiation, qu'il faut chercher les pluies stationnaires d'étoiles filantes déterminées par l'observation des anciens Égyptiens.

Si, cependant, on entend par lever de Sirius le lever héliaque de cette constellation, il faudra chercher ces pluies d'étoiles filantes douze jours plus tard, par conséquent du 12 au 16 août. Cette pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne au temps du lever de Sirius pour l'Égypte appartient aux plus anciennes qui soient confirmées, et c'est certainement *la plus ancienne de toutes avec indication du point de radiation.* La relation égyptienne est donc très importante, et elle le serait encore plus *par la preuve de continuité* des pluies d'étoiles filantes jusqu'à nos jours.

Dr Faust.

(Traduit de l'allemand par M. J. Lebierre.)

UN OFFICE BOUDDHIQUE AU MUSÉE GUIMET

Une intéressante cérémonie, véritable document scientifique, a eu lieu le 21 février au Musée Guimet, devant environ trois cents invités.

Deux prêtres bouddhistes japonais, de la secte Sïn-gon, MM. Kô-Idzumi Riau-taï et Yoshitsura Hôgen, de passage à Paris, avaient demandé l'autorisation de se servir des objets de leur culte figurant dans les collections de cet établissement pour célébrer l'office d'actions de grâce *Hau-on-kau*, en l'honneur de Shin-ran fondateur de la secte. Leur règle impose la célébration de cet office deux fois par an, dans le premier et le onzième mois; mais il leur avait été impossible de remplir ce devoir pendant leur voyage faute des objets sacrés indispensables.

La permission, comme on peut le penser, fut accordée avec empressement.

Au fond de la salle de la bibliothèque, transformée en chapelle pour la circonstance, se dressait un autel, supportant l'image du Buddha Amida (*sk.* Amitâbha), orné de lampes, de chandeliers, de vases de fleurs, de deux portoirs à offrandes chargés de petits gâteaux de diverses couleurs faits suivant les rites, et de coupes de porcelaine en forme de fleur de lotus épanouie contenant une petite quantité de riz, trois fois lavé, cuit à l'eau et au sel.

A gauche, dans un tabernacle en laque brune, est placée l'image du grand prêtre Shïn-ran.

Devant l'autel, sur une table de laque, fume un brûle-encens. A droite et à gauche des vases de fleurs et deux petites tables supportant les plateaux à offrandes de fleurs, les encensoirs, la clochette, et les éventails de cérémonie des prêtres. Derrière chaque table se trouve le fauteuil d'un des officiants.

Le son d'une cloche placée dans une salle avoisinante annonce le commencement de la cérémonie.

Les deux prêtres pénètrent dans la salle suivis des assistants.

Ils joignent les mains et saluent neuf fois, en se prosternant le front contre terre, le Buddha Amida.

L'un d'eux frappe trois fois le bassin métallique appelé *Doo-ra*, sorte de gong, pour éveiller l'attention des êtres des trois mondes.

Puis, chacun à son tour récite deux fois, en pâli, la gâthâ suivante, pendant que l'autre offre l'encens allumé :

Sabba pâpassa akaranam
kusalassa upasampadâ
sacittapariyo dapanam
etam Buddhânâ sâsanam.

(*Traduction*). — Ne faites aucune mauvaise action ;
Accomplissez toute bonne œuvre ;
Purifiez vos pensées ;
Voilà l'enseignement des Buddhas.

Un coup frappé sur la plaque sonore métallique, Kéï, appelle de nouveau l'attention des êtres des trois mondes. La même précaution est prise avant de commencer chaque prière.

Les prières consistent en :

1° Récitation de stances sanskrites, traduites en chinois, invitant tous les Buddhas à se rendre dans l'enceinte consacrée où on leur offrira des fleurs, représentées par du papier doré découpé en forme de feuilles de figuier.

2° Lecture en sanskrit du *Sukhâvatî-Vyûha-Sûtra*, ou Sûtra d'Amitâbha, sûtra fondamental de la secte Sïn-siou.

3° Répétition, à neuf reprises, de la formule *Namou Amida Boutsou* « Adoration au Buddha Amida ».

4° Un hymne composé jadis en japonais par Shïn-ran :

« Dans l'éclat du Buddha Amida, dont les rayons pénètrent tout l'univers,

« Rayonne la lumière de la Pureté, de l'Allégresse et de la Sagesse.

« O merveilleuses vertus de cette lumière qui apporte des bienfaits aux êtres de tous les mondes ! »

5° Autre hymne du même auteur :

« Réduisez votre corps en poudre pour reconnaître les mérites du miséricordieux Tathâgata.

« Épuisez vos forces pour rendre grâce aux mérites de votre Maître et de votre grand prêtre. »

6° Une stance chinoise exprimant le vœu que les mérites qui résultent de cette cérémonie se reportent sur tous les êtres de l'univers.

L'office est terminé. Trois coups frappés sur le bassin métallique en annoncent la conclusion aux Buddhas et aux autres êtres spirituels.

Alors les deux prêtres vont offrir l'encens devant l'image de Shïn-ran et prononcent ses louanges en deux discours composés par eux pour la circonstance, dont nous devons la traduction à l'obligeance de M. Motoyosi-Saïzau.

Discours de M. Kô-Idzumi Riau-taï :

« Il est écrit dans le livre *Daï-tsi-dô-ron* que celui qui ne connaît pas la reconnaissance est au-dessous d'un animal.

« Un fils qui ne pratique pas la piété filiale n'est pas reconnaissant envers son père. Un serviteur qui ne sait pas rendre ses devoirs à son maître n'a pas de reconnaissance.

« Je suis un fils bien-aimé du Buddha, un serviteur de la très vénérable religion bouddhique. Si je ne pratiquais pas la piété filiale et l'obéissance envers mon maître, Shïn-ran Kén-sin-daïshi, je ressemblerais à un animal et je mourrais de honte.

« Nous portons la robe des prêtres ; nous ne cultivons pas la terre comme les paysans ; nous n'élevons pas de vers à soie. Pourtant nous ne souffrons pas de la faim et nous sommes vêtus.

« Si nous jouissons de ces bienfaits, si nous pouvons parcourir l'Europe, nous le devons à notre empereur, au Buddha, à nos parents, à tout le monde. Si nous sommes heureux dans cette vie, si nous l'avons été dans nos existences antérieures, c'est

grâce au fondateur de la doctrine Sïn-siou, Shïn-ran Kén-sin-daï-shi, qui a enseigné la voie du Nirvâṇa et le moyen de guider les hommes vers la paix et le bonheur.

« Kén-sin-daï-shi a promis à tous les hommes le Nirvâṇa.

« Après nous avoir montré que nous sommes condamnés à souffrir aujourd'hui, que nous devrons souffrir demain et toujours, il nous a ouvert une porte pour échapper au mal. Il a enseigné aussi comment il faut gouverner les hommes pour qu'ils puissent vivre heureux et devenir de plus en plus intelligents et sages.

« Kén-sin-daï-shi nous a fait comprendre la conséquence de nos actions : si nous faisons le bien aujourd'hui, nous en recueillerons nécessairement le fruit demain, et il en est de même pour le mal. Il nous enseigne la fraternité et l'égalité devant la loi naturelle qui est juste pour tous. Il nous enseigne à être bons, tolérants, pleins d'amour pour tout le monde. Il nous apprend à rendre à chacun ce qui lui est dû, depuis l'empereur et les grands jusqu'au plus humble parmi le peuple. C'est ainsi que l'on apaise les contestations et les querelles, et que l'on fait régner la tranquillité parmi les hommes. Si tout le monde est en paix dans une contrée, la contrée devient riche. Si le pays est riche, les soldats sont forts, la confiance est partout, tout le monde se réjouit. Quand la satisfaction est générale la vie est sans nuages, et quand la vie est sans nuages que peut-on demander de plus?

Il y a sept cents ans que la doctrine Sïn-siou existe au Japon. Elle a enseigné aux hommes à vivre en paix et à atteindre le Nirvâṇa. Avec cette doctrine une nation ne peut pas disparaître. Sans elle, les uns dégoûtés du spectacle de la vie iraient dans les montagnes chercher au milieu de la solitude le repos et la vérité; les autres donneraient libre cours à toute la violence de leurs passions.

« Ah! rendons grâce à Kén-sin-daï-shi d'avoir enseigné sa doctrine! Nous qui devons notre subsistance à Kén-sin-daï-shi, nous sommes heureux de pouvoir, à cinq mille lieues de notre patrie, lui témoigner notre reconnaissance en célébrant cette cérémonie en son honneur.

« C'est pourquoi nous exprimons à M. Émile Guimet, qui nous a fourni le moyen d'accomplir publiquement ce devoir, et à vous, Mesdames et Messieurs, qui nous avez fait l'honneur d'assister à cette cérémonie, notre profonde gratitude dans cette vie, et l'espérance que vous goûterez avec nous le bonheur dans la vie future.

« Permettez-nous de vous faire connaître, en terminant, notre ardent désir de répandre quelques semences du bouddhisme, et le souhait que nous adressons à la France de voir bientôt éclore chez elle les germes de la Bonne Doctrine. »

Discours de M. Yoshitsura Hôgen :

« Humble prêtre de la religion du Buddha, je me tiens debout avec respect devant son image et je brûle du désir de recevoir son inspiration !

Enfant de l'Orient, venu dans cet extrême Occident qui ignore le culte du Buddha, combien je suis sensible à l'accueil bienveillant que j'y trouve ! Je m'empresse de témoigner toute ma reconnaissance et d'adresser mes remerciements aux personnes qui nous ont fait l'honneur de donner plus d'éclat par leur présence aux hommages que nous venons de rendre à Kén-sin-daï-shi.

« Nous ne dissimulons point que notre vœu le plus cher est de voir la France devenir un foyer de développement pour la doctrine bouddhique.

« Paris est un grand centre de civilisation matérielle. Nous espérons qu'il deviendra bientôt une des routes de la vérité immatérielle. Alors, grâce au Buddha, le peuple parisien goûtera un bonheur qu'il ne connaît pas encore au milieu des peines de la vie de concurrence et de lutte. Son âme aura atteint toute sa perfection.

« Le Buddha a voulu faire connaître aux hommes cette loi, que tout le mal qu'ils font leur est compté dans leurs vies suivantes. Toute douleur retombe sur celui qui l'a causée. La pratique convaincue de la doctrine bouddhique aurait donc pour effet de

mettre fin aux luttes, aux abus des passions, et aux misères qu'ils engendrent.

« Le résultat de toute bonne action est heureux, celui de toute mauvaise action est funeste. Telle est la *Loi universelle*.

« La religion bouddhique s'est donné la tâche de faire triompher le sentiment de cette vérité. Nous sommes heureux de ne pas quitter l'Europe sans avoir eu l'occasion d'y jeter, au moins une fois, quelques germes, si rares et si légers qu'ils soient, de son enseignement.

« Ne m'en veuillez pas pour le vœu étrange par lequel je termine ces mots. La meilleure expression de gratitude, dans ma pensée de bouddhiste, c'est le souhait que je vous fais à tous d'obtenir une heureuse condition dans votre vie future ! »

Cette cérémonie était empreinte d'un remarquable sentiment de grandeur et différait entièrement de celles que célébraient les bonzes annamites aux Invalides pendant l'Exposition.

L. C.

REVUE DES LIVRES

E. Hardy, ao.Professor an der Universität Freiburg i. B. — **Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. I. — Der Buddhismus nach ælteren Pâli-werken dargestellt. Nebst einer Karte « das heilige Land des Buddhismus ».** — Münster i. W. Aschendorffsche Buchhandlung. 1890. — VIII-168 pages in-8°.

Le titre du livre de M. Hardy en indique nettement l'objet : c'est une exposition du bouddhisme d'après les anciens écrits pâlis, ou, ce qui revient à peu près au même, d'après les documents du Canon singhalais, tel qu'il est constitué à Ceylan depuis au moins le ve siècle et qu'il a été adopté dans la suite en Birmanie et en Siam. L'ouvrage se place ainsi naturellement à côté de ces excellents livres, le *Buddhism* de M. Rhys Davids et le *Buddha, sa vie, sa doctrine et son église* de M. Oldenberg, et il n'est pas indigne d'un pareil voisinage. Il n'a pas l'élégante et limpide sobriété du premier, et on n'y trouve pas non plus cette sûreté magistrale du coup d'œil, avec laquelle l'auteur du second a su discerner en toutes choses l'essentiel et produire pour ainsi dire sans effort, en un sujet si confus, une œuvre d'une perfection classique. Mais il est fait avec soin et compétence, et, comme *Manuel*, il rendra des services qu'on demanderait vainement à l'un et à l'autre. Il entre davantage et plus uniformément dans le détail, s'attache à préciser l'ensemble de la technologie et fait une place suffisante à la bibliographie. Dans les limites que s'est tracées l'auteur, je ne vois guère de fait de quelque importance concernant directement le bouddhisme primitif, pour lequel on ne trouve chez M. Hardy des informations précises, puisées aux bonnes sources. Toute l'ancienne littérature, en tant du moins qu'elle est publiée, a été mise soigneusement à profit. Les citations, très nombreuses, sont bien choisies, toutes caractéristiques et utiles [1], et le parti

1) Toutes ces citations, y compris les termes techniques, sont élégamment et fidèlement traduites. Parfois, pourtant, M. *H.* se permet des paraphrases, par exemple p. 3, quand il rend *dhammacakkappavattana* par « Gründung des Reiches der Rechtschaffenheit ». Aucun de ces trois substantifs n'est exact et conforme à l'esprit des textes. Quant à l'ensemble de la locution, M. *H.* sait aussi bien que personne que, pour les bouddhistes, le Buddha Gautama n'a rien « fondé ».

qu'a pris l'auteur de rejeter ses notes et éclaircissements à la fin du volume, s'il est fâcheux à certains égards, lui a du moins permis, sans alourdir son livre, de l'enrichir d'un grand nombre de faits et d'observations indispensables à l'étudiant, mais dont le lecteur non spécialiste se soucie d'ordinaire médiocrement.

En bornant son étude au bouddhisme pâli, M. *H.* n'a fait qu'user de son droit, et il l'a fait d'autant mieux que, dès le début, il prévient loyalement son lecteur qu'à côté de ce bouddhisme, on en trouve un autre dont les documents conduiraient parfois à des résultats notablement différents. En reculant devant la peine de concilier ou de simplement comparer ces deux sources d'informations, il a assuré à son œuvre l'avantage d'une incontestable unité et l'apparence, du moins, d'une solide logique interne. Je dis l'apparence, car le procédé est trop commode pour ne pas avoir ses inconvénients. Le livre n'est pas seulement un exposé doctrinal ; forcément il contient aussi un essai de reconstruction historique, et c'est par ce côté qu'il me satisfait le moins. Si, jusqu'à l'époque, selon moi, assez tardive, de la constitution de ce Canon, il n'y a pas eu autre chose encore dans le bouddhisme que ce qui nous est offert dans cette littérature de moines, toute sa première histoire, je ne dis pas à Ceylan, mais dans l'Inde, reste pour moi inexplicable. Il ne suffit pas de me présenter une doctrine de salut, comme l'Inde en avait dès lors plusieurs et de fort semblables ; il faut encore me montrer ce qui a pu la rendre populaire. Or, à cet égard, les documents pâlis sont bien pauvres. La plupart du temps on y cherche vainement ce qui a pu agir sur l'imagination des masses ; c'est à peine s'ils laissent deviner à de rares occasions, sous les traits de leur bhikshu idéal, cet être transcendant ou, comme je le disais ici-même [1], « le dieu » que le bouddhisme a dû adorer en la personne du Buddha, bien avant de posséder ce Canon. Je ne veux pas rentrer ici dans cette question qui a été discutée déjà plus d'une fois dans la *Revue*. J'ajouterai seulement que la lacune produite par cette élimination de parti pris des documents du bouddhisme sanscrit est d'autant plus sensible que, sous d'autres rapports encore, le milieu dans lequel la religion nouvelle a pris naissance et a grandi, n'a été l'objet que d'une esquisse insuffisante. Il y a longtemps qu'on a remarqué que, dans les Upanishads, nous avions une sorte de bouddhisme brahmanique, et qu'on a signalé l'étroite ressemblance de la discipline de l'ascétisme orthodoxe et de celle du sangha. M. *H.* n'a pas négligé cet ordre de faits ; il leur a même consacré un chapitre spécial ; mais je doute qu'il les ait mis en pleine lumière. Par contre, il n'a été tenu aucun compte de ces autres religions avec un dieu personnel, un dieu sauveur, un dieu incarné, vishnouïtes et çivaïtes, mâheçvaras et bhâgavatas, dans lesquelles on discerne chaque jour plus nettement des mouvements parallèles au bouddhisme. Il n'a été fait d'exception que pour l'*alter ego* du bouddhisme, le jainisme, qui a été l'objet d'une monographie spéciale, complète, trop complète même, si, comme M. *H.*, on le

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. V, p. 242.

tient pour indépendant du bouddhisme[1]. Malheureusement, la ressemblance est ici si frappante qu'elle n'apprend pas grand'chose : c'est plutôt une seconde vue du bouddhisme, qu'une vue de ses environs. Ce sont là, dans l'exposé historique de M. *H.* des lacunes graves, aussi graves que si, dans une explication purement rationaliste des origines du christianisme, on passait plus ou moins à côté des idées messianiques, de la spéculation judéo-alexandrine et de l'esprit qui soufflait dans les cultes orientaux contemporains.

En faisant ces réserves, quant à la façon dont M. *H.* a présenté les origines et les premiers développements du bouddhisme, je tiens à répéter qu'il ne pouvait guère faire autrement, du moment qu'il s'en rapportait uniquement aux documents pâlis : que ce parti pris peut d'ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances, se défendre par de bons arguments, et que, dès le début, par le choix même du titre, le lecteur est prévenu de ce qu'il trouvera et ne trouvera pas dans le livre. Je tiens à répéter surtout que ces réserves ne touchent pas à l'exposé de la doctrine, telle qu'elle se dégage de ces mêmes documents. Celui-ci est excellent d'un bout à l'autre, en partie neuf et original, et aussi complet qu'il pouvait l'être dans les limites restreintes d'un *Manuel.*

Le livre se termine par une comparaison du bouddhisme et du christianisme, un peu longue sur certains points, mais en général judicieuse et modérée. Le changement de front un peu brusque qu'on y voit opérer M. *H.*, qui, d'admirateur et presque d'apologiste du bouddhisme, passe subitement au rôle opposé, décèle plutôt de l'inexpérience littéraire, qu'il n'implique une contradiction réelle. M. *H.* ne s'est pas trompé dans l'évaluation de l'ombre et de la lumière; mais il aurait pu mieux les répartir, se montrer moins optimiste dans son exposé de la doctrine, et indiquer à temps les endroits où elle sonne creux. Comme observations de détail, je m'étonne que M. *H.* n'ait pas marqué davantage que tout ce Canon est en somme apocryphe, à peu près comme si, chez nous, les écrits apostoliques et toute la littérature des anciens Pères étaient uniformément attribués au fondateur. Je crois aussi qu'il a forcé la note en présentant le bouddhisme comme une religion dans laquelle l'homme est privé de tout ce que nous appelons les secours d'en-haut, et ne peut compter que sur lui-même. Cela serait vrai tout au plus du Sânkhya et de certaines branches du Vedânta; ce ne l'est déjà que fort peu du bouddhisme pâli, et ne l'est plus du tout du bouddhisme tel que nous le connaissons d'ailleurs. Pour ceux qui ont vu le Buddha, sa présence a été une source de grâce; de même, sa parole, son église, ses reliques sont une source de grâce pour ceux qui sont venus

1) M. *H.* tient pour prouvée l'indépendance de ces deux sectes, telle qu'elle est défendue par MM. Bühler et Jacobi, par ce dernier surtout. Il paraît accepter aussi toutes les conséquences que M. Jacobi en tire pour l'histoire des origines du jainisme, sans doute parce qu'aucune objection récente n'a été faite à ces vues *en Allemagne.* Ici encore, il est dans son droit; mais je n'ai pas besoin de répéter dans cette *Revue* que je persiste autant que jamais dans l'opinion contraire.

après lui. Lui-même, il a eu l'assistance d'êtres divins. Le bouddhisme, il est vrai, ne connaît pas la prière, et encore! Mais, dans les hommages, dans l'aumône, dans les œuvres pies, il y a une vertu mystique efficace, et, de bonne heure, ils ont été considérés comme constituant un trésor de mérites que le fidèle peut, en totalité ou en partie, céder à des tiers. A aucune époque, l'Inde n'a été aussi sobre que la fait M. *H.*

En traitant des influences réciproques que les deux religions ont pu exercer l'une sur l'autre, M. *H.* a parfaitement montré ce qu'avait d'insoutenable la thèse de M. Seydel, qui ramène la vie du Christ à un proto-évangile, lequel n'aurait été qu'une traduction libre, faite à Alexandrie, d'une vie du Buddha [1]. Mais il n'a pas essayé de convaincre ceux qui admettent sur ce point des influences indirectes : en tout cas, moi qui suis de ce nombre, je ne me suis pas senti touché par sa discussion.

A la page 143, il y a une note sur le néo-bouddhisme, qui aurait pu être rédigée en termes de meilleur goût, mais à laquelle, pour le fond, je souscris d'autant plus volontiers que je crois y avoir collaboré. M. *H.*, sans rien dire, en a pris la substance dans mon dernier Bulletin. Je n'en aurais rien dit de mon côté, bien que quelques-uns de ces renseignements ne se trouvent pas aux coins des rues, si M. *H.* s'était du moins donné la peine de les mettre au courant. Mon Bulletin est du commencement de 1889 et son livre est daté du 24 mars 1890 : dans l'intervalle, on a publié dans l'Inde.

Les notes, les appendices et les tables, qui sont donnés à la fin du volume, sont excellents. En somme, bien que sur des points importants, je diffère d'avis avec M. *H.*, je me plais à reconnaître que son livre est une des publications les plus utiles, les mieux faites qu'on puisse consulter sur l'ancien bouddhisme.

A. Barth.

Alfred Hillebrandt. — **Die Sonnwendfeste in Alt-Indien.** — Erlangen und Leipzig, 1889.

Dans un opuscule paru il y a quelques mois, M. Hillebrandt a signalé des ressemblances curieuses entre les fêtes du solstice telles qu'on les célèbre encore aujourd'hui chez quelques peuples du nord de l'Europe, et quelques-unes des grandes cérémonies védiques appartenant au « sattra [2] » du « Gavâmayana » [3]. Après avoir étudié la question de plus près, l'auteur en est arrivé à se convaincre que les principaux sacrifices de la religion védique ont eu pour point

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 177.
2) Session religieuse ; série de jours fériés.
3) Le « sattra » appelé « Gavâmayana » comprend une année entière.

de départ des fêtes populaires solsticiales, analogues à celles que l'on célèbre encore de nos jours chez les Germains et chez les Slaves, et qu'elles remontent ainsi, comme ces dernières elles-mêmes, à l'époque qui a précédé la séparation des races aryennes.

Les faits exposés par M. Hillebrandt pour la justification de sa théorie peuvent se résumer ainsi :

« Parmi les solennités les plus importantes du culte védique se trouvent le « Vishuvant » et le « Mahâvrata », deux jours de sacrifice qui font partie du grand sattra annuel appelé le Gavâmayana. Or, ces deux grands jours, par leur position dans l'année religieuse, correspondent aux époques des deux solstices dans l'année solaire : de plus, chacun d'eux présente certains caractères spéciaux qui se retrouvent précisément dans l'une ou dans l'autre des fêtes du solstice en Germanie et chez les Slaves.

« Placé entre deux périodes de dix jours d'une composition liturgique spéciale, et symétriquement semblables entre elles, le Vishuvant est, en raison de cette circonstance, désigné allégoriquement dans les Brâhmaṇas sous le nom d' « Ekavimça » , c'est-à-dire vingt et unième. Or, chez les peuples du nord de l'Europe, la période religieuse qui accompagnait la fête du solstice d'hiver comprenait précisément vingt et un jours. La coïncidence est caractérisque et semble autoriser l'identification des deux solennités. Le Mahâvrata, de son côté, se distingue des autres jours du sattra par des cérémonies d'un genre particulier : on y voit figurer des jeunes filles portant sur la tête des vases emplis d'eau, qui dansent autour du feu en poussant des exclamations de joie. Si l'on prend garde que les mêmes coutumes se retrouvent exactement dans la fête de Saint-Jean célébrée chaque année, au solstice d'été, chez les Germains et les Slaves, il semblera naturel de ramener ces deux solennités à une commune origine.

« Mais, ici, une grave difficulté se présente : l'époque prescrite par la liturgie brahmanique pour la célébration du Vishuvant d'une part, du Mahâvrata de l'autre, semble en opposition avec les analogies que nous venons d'indiquer : par sa position au milieu du Gavâmayana, le Vishuvant représenterait plutôt, sous ce rapport, la fête solsticiale d'été, le « Johanni », tandis que le Mahâvrata qui termine le sattra correspondrait plus ou moins exactement avec l'antique Julfeier. Heureusement l'obstacle n'est pas insurmontable. Admettons, en effet, que le point de départ de l'année indoue ait été déplacé d'un semestre à une époque indéterminée et pour une raison qui nous échappe, le Gavâmayana, modelé sur le cours de l'année, aura dû subir une transposition analogue. S'il en était ainsi, la contradiction qui nous embarrasse ne serait qu'apparente, et, pour la résoudre, il suffirait de rétablir, par la pensée, la disposition primitive du sattra. Le Mahâvrata, ramené au solstice d'été, correspondrait exactement à la fête du Johanni : le Vishuvant avec son « escorte » de vingt jours, reviendrait prendre sa place au solstice d'hiver, conformément aux analogies constatées. Or, cette explication ne repose pas sur une simple hypothèse, et il y a des raisons sé-

rieuses de l'adopter. Si, en effet, l'on étudie en détail le cérémonial du Mahâvrata et du Vishuvant; si l'on considère en particulier les sâmans qui y étaient employés, en tenant compte des vers qui les accompagnent et de certaines allusions du *Rig-Véda* qui déterminent la signification de ces mélodies; si l'on demande enfin aux spéculations théologiques des Brâhmaṇas ce qu'elles peuvent nous fournir de positif sur la nature et le sens de ces deux solennités, on sera forcé de reconnaître : 1° que le Mahâvrata était dédié à Indra, et spécialement à Indra dispensateur des eaux; 2° que le Vishuvant avait pour divinité Sûrya, le Soleil, et en particulier le Soleil occupant le point le plus bas de sa course annuelle (apparente). Cette constatation ne laisse aucun doute sur l'époque primitive de ces deux fêtes : c'était évidemment la saison des pluies, c'est-à-dire le solstice d'été, pour la première, et le solstice d'hiver pour la seconde.

« On peut encore citer à l'appui de cette opinion un passage du *Tâṇḍya Brâhmaṇa* où l'auteur réfute la doctrine de certains théologiens qui voulaient qu'on célébrât le Mahâvrata au milieu de l'été. Ce fait prouve clairement que, même à l'époque brahmanique, on avait encore conservé le souvenir de l'ancien comput liturgique.

« La même conclusion est suggérée par une prescription du *Çâṅkhâyana-Çrauta-Sûtra* qui se retrouve aussi dans le *Kaushîtaki-Brâhmaṇa,* et en vertu de laquelle la consécration pour le Gavâmayana peut commencer, soit dans le mois Mâgha, soit dans le mois Taisha. Or le mot *Taisha* dérive de Tishya, nom d'une étoile qui semble pouvoir être identifiée avec Sirius, appelé dans l'*Avesta* Tistrya. Le mois Taisa n'aurait été désigné pour l'inauguration du sattra que par un souvenir plus ou moins confus de l'époque où le Gavâmayana recommençait effectivement au milieu de l'été. »

D'après ce rapide exposé, le lecteur pourra se faire lui-même une opinion au sujet des théories soutenues par M. Hillebrandt. Pour notre part, tout en reconnaissant la vraisemblance de quelques-unes de ses hypothèses, nous devons faire nos réserves sur certains points qui ne nous ont point paru suffisamment démontrés. L'auteur s'est trop souvent appuyé sur des passages védiques, dont le sens allégorique se prête difficilement à des constatations précises. Quelquefois ses hypothèses semblent démenties par leurs conséquences mêmes. Si par exemple nous admettons, avec M. Hillebrandt, que le Mahâvrata représente, parallèlement avec le Johanni, une fête préhistorique en l'honneur des Eaux, célébrée au commencement de la saison pluvieuse, il nous faudra, en vertu d'une déduction rigoureuse, placer le séjour primitif des races indo-européennes dans une région à périodes pluvieuses, c'est-à-dire sous une latitude tropicale[1]. L'auteur ne s'est probablement pas avisé de cette conclusion inattendue. On comprendrait d'ailleurs difficilement qu'une fête des Eaux eût pu se maintenir pendant tant de siècles, après la séparation des races, parmi les Aryas de l'Europe,

1) C'est à M. Victor Henry que nous devons cette remarque si juste et si concluante.

pour lesquels elle n'aurait plus eu la moindre signification. Si l'on y voit, au contraire, une fête solsticiale, on s'expliquera sans peine qu'elle ait survécu à travers les âges et sous des latitudes diverses.

Du reste, nous sommes peu disposé à admettre la transposition totale du sattra, supposée par M. Hillebrandt. Une semblable hypothèse, en opposition avec tous les textes canoniques, ne pourrait se soutenir qu'à l'aide de documents indiscutables, et l'auteur ne nous a guère fourni que d'ingénieuses conjectures. Nous pensons d'ailleurs que le problème peut recevoir une solution différente.

Il est incontestable, et M. Hillebrandt l'a reconnu lui-même, qu'un échange de cérémonies a dû se produire, dans la période qui a précédé l'établissement du rituel définitif, entre le Vishuvant et le Mahâvrata. On ne peut guère douter non plus que cet échange se soit fait aux dépens du Vishuvant, dont le cérémonial est fort simple, tandis que le Mahâvrata se distingue par l'étendue et la physionomie toute particulière de son rituel. Si l'on admet, d'autre part, que le caractère populaire de certaines cérémonies a bien pu déterminer les brahmanes à en dissimuler l'origine en les déplaçant, on nous accordera sans peine que quelques-uns des rites attribués au Mahâvrata dans la liturgie brahmanique peuvent avoir appartenu primitivement au Vishuvant et se rattacher ainsi, par leur origine, à la fête populaire du solstice d'été. Mais, si nous admettons cette hypothèse, comment expliquerons-nous l'analogie signalée par l'auteur entre la période religieuse du Vishuvant et celle du Julfest? Pour nous, cette analogie est bien contestable, et la similitude de chiffres sur laquelle elle repose ne nous paraît pas suffisamment établie. En effet, d'après M. Hillebrandt, le Julfest et le Vishuvant auraient été accompagnés l'un et l'autre d'une période religieuse de vingt et un jours. Malheureusement, en ce qui concerne le Julfest, ce chiffre ne s'appuie sur aucun document décisif : et l'on ne voit pas bien de quel droit il s'est substitué, en cette circonstance, à celui de douze jours, consacré par la tradition. Nous admettrons toutefois ces vingt et un jours : mais la concordance avec le Vishuvant n'en demeurera pas moins une hypothèse sans consistance. En effet, au lieu de prendre place, comme la fête germanique, immédiatement après le dernier jour de la période qui l'accompagne, le Vishuvant en occupe exactement le centre ; cette période ne comprend d'ailleurs que vingt jours, et pour obtenir le chiffre 21 il faut additionner le jour principal avec ceux de la période accessoire; c'est pour cette raison que le Vishuvant reçoit quelquefois dans les Brâhmaṇas le nom de « vingt et unième » (ekaviṃça). Or, si nous voulions employer pour le Julfest une dénomination analogue, c'est sous le titre de « vingt-deuxième » qu'il nous faudrait le désigner. Il n'existe donc pas de concordance exacte entre ces deux périodes religieuses, ni pour le nombre des jours, ni pour leur disposition : et nous pourrions déjà, par cela même, repousser l'hypothèse de M. Hillebrandt, basée uniquement sur cette prétendue symétrie.

Mais nous croyons pouvoir lui opposer un argument décisif en établissant à

notre tour, et sur des analogies parfaitement exactes, l'identification du Julfest, non pas avec le Vishuvant, mais avec le Mahâvrata. Nous avons vu plus haut que M. Hillebrandt avait attribué vingt et un jours à la période religieuse du Julfest. Mais l'auteur reconnaît lui-même (page 5) que ce chiffre n'est pas certain, et que la tradition ordinaire donne celui de douze jours. Nous avons donc le droit de retenir ce dernier chiffre comme le plus authentique. Or, précisément, si l'on consulte le rituel du Gavâmayana, on remarque que le Mahâvrata est également précédé d'une période particulière de douze jours : un Goshṭoma, un Âyushṭoma, et un Daçarâtra; et cette période est aussi nettement distinguée des shaḍahas ordinaires que les deux séries de jours qui précèdent et suivent le Vishuvant (*Âç. Çr. Sûtra*, XI, 7, 3-11). L'identification des deux cérémonies paraît donc, sinon nécessaire, au moins très vraisemblable. Dans tous les cas, notre hypothèse l'emporte sur celle de M. Hillebrandt par l'exactitude et l'authenticité des chiffres : elle a surtout l'avantage de respecter l'ordre traditionnel du gavâmayana.

Telles sont les principales objections que suscitent les théories formulées par M. Hillebrandt. Nous aurions eu également à signaler, dans son travail, quelques négligences matérielles, quelques inexactitudes de détail. Mais un tel examen nous entraînerait trop loin, et nous avons déjà dépassé les limites d'un simple compte rendu bibliographique. Nous reprocherons seulement à l'auteur de n'avoir pas donné une cohésion suffisante à l'ensemble de son ouvrage, de n'en avoir pas disposé toutes les parties dans l'ordre le plus favorable à sa démonstration, de telle sorte que la suite du raisonnement semble parfois devenir insaisissable.

Le travail de M. Hillebrandt n'en présente pas moins d'excellentes parties. L'auteur, qui possède à fond les livres sacrés de l'Inde et le rituel brahmanique, a mis cette connaissance au service de ses nouvelles théories : la plupart de ses arguments s'appuient sur des textes védiques rapprochés et interprétés de la façon la plus savante et la plus ingénieuse. Ajoutons qu'autour de la question principale, celle des fêtes équinoxiales, il a groupé un certain nombre d'études qui se rattachent plus ou moins étroitement au même ordre d'idées, et dans lesquelles on remarque également une rare faculté d'analyse jointe à une vaste et solide érudition. Nous signalerons entre autres les chapitres relatifs aux sâmans, à leur origine populaire, à l'emploi du vâmadevya(-sâman) dans les fêtes équinoxiales, etc. En somme, la brochure, de M. Hillebrandt intéressera tous ceux qui étudient l'origine des religions ; toutefois, elle s'adresse de préférence aux indianistes, et c'est surtout à ces derniers que nous en recommanderons la lecture.

PAUL SABBATHIER

E. Archinard. — **Israël et ses voisins asiatiques, la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie, de l'époque de Salomon à celle de Sanchérib.** — Genève, in-8, Beroud et Cie, 1890.

C'est un beau livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*, magnifiquement imprimé sur fort papier et orné de deux cartes soigneusement dressées par l'auteur. Mais il y a plus. C'est une heureuse tentative de remettre Israël en place au milieu du tumulte des nations environnantes. L'auteur, qui est un tout jeune homme, décrit dans un style vif, original, parfois puissant, la tragique histoire des Beni-Israël, de Salomon à Sanchérib. Il n'a point voulu écrire à proprement parler une histoire d'Israël, puisqu'il n'a pas touché aux origines, sujet peut-être trop délicat; il s'est contenté, en choisissant comme sujet de sa monographie l'une des périodes de l'histoire d'Israël où les documents abondent, de mettre à profit les savantes recherches des Renan, des Halévy, des Layard, des Hommel, des Schrader, etc., sur les Phéniciens, les Assyriens, les Babyloniens et d'assigner à Israël sa place dans ce concert des nations sémitiques. Nous avons constaté avec plaisir que l'auteur avait banni de son texte les discussions exégétiques ou historiques, pour les reporter soit en notes, soit dans les appendices de la fin. Le récit ne fait qu'y gagner. Les notes sont abondantes. M. *A.* indique toutes ses autorités et n'affirme rien sans apporter un luxe de citations puisées dans les recueils d'inscriptions et dans les ouvrages spéciaux qui ont mis à découvert bien des secrets de l'histoire de l'ancien Orient.

Pour bien comprendre l'histoire politique et religieuse d'Israël, il ne faut pas le séparer de ses voisins. Tout d'abord, à partir de Salomon, principalement sous Achab qui a épousé une princesse phénicienne, Israël subit l'influence prépondérante de la Phénicie. M. *A.* nous donne un tableau très complet et solidement documenté de la civilisation et de l'activité commerciale de la Phénicie, et nous montre par quelles causes cette supériorité matérielle s'est imposée à Israël (p. 73-122). Peut-être l'auteur a-t-il un peu abusé des couleurs chaudes dans sa peinture des mœurs religieuses de Tyr et de Sidon; il est vrai que le tableau n'en est que plus frappant. Il n'a pas de peine à expliquer ainsi la farouche intervention d'Élie et d'Élisée, à en montrer même la nécessité, quand il nous dépeint l'influence démoralisante du luxe phénicien chez ce peuple de pasteurs, soumis à l'austère discipline patriarcale.

Seule, la Phénicie a eu une influence religieuse et économique sur Israël; l'Aram et l'Assyrie n'ont eu avec lui que des rapports politiques. « Les dieux d'Assour entrèrent assez tard dans le panthéon des rois polythéistes et n'y occupèrent jamais la première place » (p. 129). Israël échappa, par des réactions violentes, à l'envahissement des Phéniciens. Il fut plus malheureux dans ses rapports avec l'Assyrie.

Au IXe siècle avant Jésus-Christ, deux grands États luttaient pour l'hégémonie : l'Aram et l'Assyrie. De récentes découvertes, dues aux patientes recherches des

archéologues, nous ont révélé cette lutte gigantesque que nos textes bibliques ne suffisaient pas à nous faire pressentir. Ben-Hadad a toutes les ambitions. Doué d'une activité et d'une intrépidité remarquables, il ligue les petits États, les villes, les tribus nomades en une confédération disciplinée et il ne rêve rien moins que de s'opposer aux progrès grandissants de l'Assyrie. Peu s'en est fallu que Damas ne fasse contrepoids à Ninive (p. 145). A un moment donné, l'armée alliée, sous le commandement de Ben-Hadad compte soixante-trois mille deux cents fantassins, mille neuf cents cavaliers, trois mille neuf cent quarante chariots et mille chameaux. A Karkar, Salmanasar les défait, non sans éprouver des pertes considérables. C'est une victoire à la Pyrrhus. Mais la digue est rompue et le flot envahit le pays. Quand, après Ben-Hadad, l'usurpateur Hazaël aura été annihilé, l'Assyrien, avide de butin, s'avancera toujours. Les petits États livrés à leurs seules forces lutteront en vain. Samarie tombera; et, quand, plus tard, l'Égypte voudra s'opposer à la dévastation, elle aussi sera obligée, après une défaite décisive, de rentrer dans le repos; alors Jérusalem, déjà une fois réduite à la dernière extrémité par les armées assyriennes, aura le sort de toutes les villes libres, de tous les États minuscules qui ont été balayés par le grand ouragan : Jérusalem deviendra captive. Babylone aura pris dans le monde la place de Ninive.

La troisième partie de cette histoire traite en détail d'Ézéchias et de Sanchérib. Il sera bien difficile de faire mieux : car M. *A.* n'a rien négligé d'important parmi les sources, et il a su grouper avec art les nombreux faits mentionnés dans les diverses inscriptions (le prisme de Bellino, le prisme de Taylor, un prisme inédit publié par Schrader, l'inscription des Taureaux) qui se rapportent aux campagnes de Sanchérib. La critique des textes bibliques en a été considérablement facilitée. Nous avons remarqué particulièrement l'intelligence avec laquelle l'auteur a employé ces documents assyriens pour jeter quelque lumière sur l'œuvre importante du conseiller intime du roi, le prophète Ésaïe. Il nous a paru avoir contribué pour sa bonne part à projeter quelque lumière sur une portion de l'histoire passablement obscure du prophétisme hébreu, qui attend encore son historien. C'est que la science a marché depuis Eichhorn et Knobel; le récent ouvrage du professeur Kuenen suffirait à le prouver. En somme, c'est une monographie solidement travaillée qui résume bien les résultats acquis aujourd'hui, et qui ne sera pas la seule, nous osons l'espérer, si l'auteur poursuit le filon qu'il a si bien commencé à exploiter.

J'ai déjà dit que les notes contenant des discussions ou des éclaircissements, ont été rejetées à la fin du volume (p. 379-430). Nous attirons particulièrement l'attention sur la première, *Chronologie de l'Histoire d'Israël au* x^e^ *et au* ixe *siècle*. Enfin un *Index*, une liste des passages de l'Ancien Testament cités ou commentés, une table des matières, et deux cartes dressées par l'auteur, l'*Empire assyrien à l'époque de Sanchérib*; *La Palestine, l'Aram et la Phénicie*, complètent utilement l'ouvrage.

X. Koenig.

EUGÈNE RAPIN. — **Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.** Introduction à la lecture de la Bible. — In-12, Moudon, imprimerie J. Kretz-Bettemann, 1890.

« J'adresse le présent ouvrage à la *jeunesse*, car j'obéis à la conviction intime que l'avenir de nos églises dépend de la mesure où ceux qui, jeunes aujourd'hui, demain jetés dans le combat de la vie, sauront allier l'indépendance scientifique au respect de la religion. » Ce n'est donc pas une étude purement critique de la Bible que nous offre M. Rapin. Très au courant de toutes les questions critiques, nourri de fortes lectures, il a conçu le projet d'écrire à l'usage des jeunes gens un petit livre, modeste d'allure et de format, contenant le résumé populaire des recherches savantes sur les *Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Mais ce n'est pas tout. Il a voulu aussi dégager des obscurités de la critique la forte saveur religieuse du livre, afin de présenter à la jeunesse, qui ne croit pas qu'il y ait incompatibilité entre la science et la religion, un manuel où elle pourrait trouver tout ce qui lui permettra d'aborder la lecture de la Bible avec intelligence et respect. C'est là un but fort louable. On oublie trop souvent que la littérature de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament ne peut être en tous point comparée aux littératures des autres nations. Les livres de la Bible n'ont pas été écrits et collectionnés dans un but purement historique; c'est en vain que l'on voudrait y chercher des données exactes de chronologie ou des détails précis d'histoire. Les livres bibliques sont, avant tout, des livres religieux, des documents nous présentant des états d'âme, des croyances religieuses à un moment donné; ce sont des miroirs nous reflétant des âmes religieuses à différentes périodes de l'évolution religieuse de l'humanité, dans un milieu spécial et dans des conditions déterminées. Il est donc plus scientifique, au lieu de les juger à notre point de vue philosophique, d'étudier ces documents en eux-mêmes, pour ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent être. Ils se donnent comme des manifestations de l'esprit religieux; prenons-les comme tels. Et si, par malheur, les conceptions philosophiques et religieuses d'un Ésaïe ou d'un Jérémie ne concordent pas avec les systèmes en faveur de nos jours, sachons reconnaître que ce qui a été a eu le droit d'être. En agissant ainsi, nous ne risquons pas d'errer. C'est, si je ne me trompe, le point de vue auquel s'est placé M. *R.* C'est le bon.

M. *R.* ne nous offre pas seulement dans ce petit volume les résultats de ses propres études; il a aussi interrogé les sommités de l'exégèse et de l'introduction critique, les Reuss, les Godet, les Kuenen, etc.; et, s'appuyant sur leur science, il a accompli modestement sa tâche, qui est de populariser leurs recherches savantes. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont replacés dans leur milieu historique; l'auteur donne de chacun une analyse sommaire, mais très précise. Les chapitres sur les *Prophètes et les livres prophétiques*, sur *saint Paul et ses épîtres*, nous ont paru excellents.

Nous sommes convaincu que cet ouvrage sera très utile et très profitable à la classe de lecteurs auxquels l'a destiné son auteur.

X. Koenig.

Edwin Johnson. — **The Rise of Christendom.** — London, Kegan Paul; Trench, Trübner et Co, 1890; 1 vol. in-8 de xvi-499 pages.

Si nous n'étions pas en présence d'un respectable volume de 500 pages, nous pourrions nous demander si l'auteur est bien sérieux, et si son livre n'est pas un savant jeu d'esprit, ou une satire ingénieuse des procédés quelquefois un peu lestes et des hypothèses parfois un peu risquées de la critique contemporaine. Mais non; cela se voit à chaque page, l'auteur est sérieux et très sérieux. Il a publié en 1887 un volume consacré à l'étude des origines du christianisme comme religion, *Antiqua Mater, a Study of christian Origins*[1], dans lequel il s'efforce de prouver que le christianisme n'est pas sorti de la prédication de Jésus ou de quelque autre prophète ayant vécu au commencement de notre ère, mais que c'est un système d'idées mystiques beaucoup plus récent, et tiré de l'Ancien Testament arbitrairement interprété. Aujourd'hui, il reprend son étude à un autre point de vue et consacre ce nouveau volume à la recherche des origines du christianisme considéré plutôt comme Église.

L'idée principale de M. Johnson est que, des trois grandes religions monothéistes venues de l'Orient, et qui ont entre elles d'incontestables rapports de filiation, la plus ancienne est l'islamisme; vient ensuite le judaïsme et, en dernier lieu, le christianisme. Les trois religions se suivent historiquement dans le même ordre que leurs jours consacrés, vendredi, samedi et dimanche. Voici comment l'auteur se représente la succession des faits. Des rabbins espagnols établis à Cordoue se séparèrent peu à peu de l'islamisme, dont ils conservèrent pourtant en grande partie les traditions. Ils fondèrent une religion nouvelle, à laquelle ils s'efforcèrent d'assigner une antique origine en imaginant une série ininterrompue de prophètes remontant jusqu'à Moïse; ils créèrent une langue sacrée, parente de l'arabe, dans laquelle ils écrivirent toute une littérature, y compris les livres de l'Ancien Testament, et bâtirent des synagogues pour répandre leurs doctrines. Leurs adhérents formèrent un peuple nouveau, le peuple juif, qui prétendit descendre d'Abraham non par Ismaël, mais par Isaac et Jacob. Tout cela se passa dans le cours du xie et du xiie siècle. C'est du judaïsme, ainsi fondé à cette date, que le christianisme est sorti. Il y avait, au xiie et au xiiie siècle, en Italie en dans le sud de la France, des couvents de moines basiliens et bénédictins qui

1) Voir *Revue*, t. XVII, p. 93 et suiv.

vivaient d'après des idées mystiques à eux particulières. Ils se trouvèrent en contact avec des juifs qui avaient probablement abandonné leur culte et s'étaient réfugiés chez eux pour échapper à la persécution, et apprirent à connaître par eux l'Ancien Testament et les traditions arabes. C'est avec des matériaux auxquels ils mêlèrent leurs propres idées, que ces moines construisirent à leur tour une religion nouvelle, et écrivirent toute une littérature, jusques et y compris les livres du Nouveau Testament, pour se donner à eux aussi une antique origine et créer une histoire qui pût servir à leurs projets.

Voilà, en deux mots, les idées de M. Johnson. C'est une conception historique absolument différente de celle qui est actuellement admise, et on voit immédiatement tout ce que supposent ces deux hypothèses fondamentales. L'histoire du peuple d'Israël et du peuple juif, telle que nous croyions la connaître jusqu'à présent, du moins dans ses lignes principales, n'est qu'une pure fable; ce sont les rabbins de Cordoue qui ont imaginé et inventé tout cela en modifiant la tradition arabe. Le nom même de Jérusalem est inconnu jusqu'au XIIe siècle pour désigner Ailia, la ville sainte des musulmans. Les livres de l'Ancien Testament, tels que la critique nous a appris à les connaître, avec leur grande variété d'idées, de points de vue, d'inspiration, et la façon tout à fait particulière dont quelques-uns ont été composés, sont l'œuvre de quelques rabbins obscurs et ont été écrits entre le XIe et le XIIe siècle dans un espace de temps relativement très court. L'histoire du christianisme jusqu'au XIIIe siècle n'est également qu'une œuvre d'imagination : ce sont les moines basiliens et bénédictins qui l'ont faite et qui en ont fabriqué les documents avec une richesse et une abondance vraiment merveilleuse. Ce sont eux qui ont écrit les ouvrages que nous croyons sortis de la plume de Jérôme, de Tertullien, d'Eusèbe, d'Augustin, etc., personnages imaginaires qu'ils ont su rendre vivants. Tous les auteurs profanes qui parlent des juifs ou des chrétiens ont été corrompus, modifiés, interpolés par ces mêmes moines, qui n'ont reculé devant aucun moyen pour donner créance à leurs inventions, et qui ont accompli cette œuvre compliquée avec un tel succès, que, jusqu'à M. Johnson, les plus habiles critiques n'y ont vu que du feu.

Il est bien évident que si M. Johnson en est arrivé à formuler et à publier une hypothèse qui soulève à chaque instant de pareils problèmes et de pareilles difficultés, ce n'est pas sans avoir à fournir quelques preuves ou du moins quelques faits qui lui semblent suffisamment probants. Il exploite habilement le fait que toute la littérature du passé nous a été conservée par des clercs, et en particulier par les moines. Ce sont eux qui ont copié les manuscrits qui nous en restent; ils ont pu tout à loisir modifier, interpoler les uns et fabriquer les autres de toutes pièces. L'auteur nous les représente dans leurs cellules, se livrant à leur travail favori, écrivant avec l'encre et les caractères des siècles précédents, pour mieux tromper leurs contemporains et la postérité, les ouvrages auxquels ils voulaient attribuer une origine ancienne, ce qui lui permet de fixer au XIIIe siècle la

date des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament. Nous n'avons donc aucun moyen positif de contrôler leurs dires et les textes qu'ils nous ont transmis, puisqu'ils sont les seuls témoins existants. Or, leur bonne foi est très suspecte, puisque, de l'aveu de tous, ils ont mis en circulation de nombreuses légendes et fabriqué des documents importants, comme la donation de Constantin et les fausses décrétales. Ce qui prouve qu'ils ne se sont pas bornés aux quelques pièces dénoncées par la critique et qu'ils ont fabriqué également tout ce qui concerne l'histoire des douze premiers siècles de l'Église, c'est que, d'après notre auteur, jusqu'au XIIe siècle, les inscriptions, quand on les interprète convenablement, l'architecture, les monnaies, — celles du moins qui sont authentiques, — les lois de l'Empire, ne contiennent pas trace de l'existence du christianisme ni de l'Église chrétienne. La croix qui figure sur les monnaies de quelques empereurs est, non un symbole chrétien, mais un symbole païen de victoire; les lois qui témoignent de l'existence de l'Église ont été fabriquées après coup. Les écrivains de l'ancien Empire romain qui n'ont pas été remaniés par les moines, et ceux qui ont subi leurs interpolations, quand on les a expurgés de ces corruptions, ne contiennent pas la moindre mention d'une institution qui, d'après la tradition de l'Église, aurait joué un si grand rôle dans l'empire à partir du IVe siècle. Voilà les preuves que nous présente M. Johnson. Il se borne à citer en très grand nombre, sans les prouver, sans les discuter, les faits qu'il croit utiles à sa thèse; nous ne lui en ferons point un reproche, car il lui aurait fallu, pour prouver tout ce qu'il avance, toute une bibliothèque; mais, comment n'a-t-il pas pas vu qu'aucun des groupes de faits qu'il invoque n'a la moindre valeur probante? Je laisse de côté l'architecture qui n'a pas grande importance dans la question. Mais les inscriptions? il faut d'abord se débarrasser de celles des catacombes; les monnaies? il faut rejeter d'abord celles qui ne sont pas authentiques, et se garder de mal interpréter une partie des autres; les lois? il faut attribuer des codes entiers à des moines inventifs; les auteurs latins? il faut d'abord les expurger avec soin des additions qui y ont été faites. Il faut pour chacun de ces groupes de faits, séparer l'ivraie du bon grain : ce n'est qu'après avoir subi cette opération qu'ils peuvent être considérés comme probants; or, en faisant cette opération, l'auteur tourne dans un cercle vicieux dont il ne parvient pas à sortir. La seule raison alléguée pour prouver que les passages des auteurs latins où il est question des juifs ou des chrétiens ne sont pas authentiques, c'est qu'à l'époque où ils ont écrit, il n'y avait ni juifs ni chrétiens; et la seule preuve qu'il n'y avait ni juifs ni chrétiens, c'est que ces auteurs n'en parlent pas.

Malgré l'accumulation des faits cités, les raisons alléguées sont donc d'une remarquable faiblesse. On sent partout que l'auteur n'a pas un terrain solide sous les pieds, et son hypothèse, quoique affirmée presque à chaque page, reste une hypothèse fantastique. Ce manque de force des arguments fait ressortir davantage encore la frappante invraisemblance de ses conclusions. Ces moines du

XIIIe siècle ont en effet montré une habileté véritablement merveilleuse : ils ont composé de toutes pièces une énorme collection d'ouvrages, attribués à des auteurs imaginaires qui sont supposés avoir vécu et écrit dans un espace de douze siècles, et il ont fait avec une telle entente et un tel art qu'il en est résulté une véritable *histoire*, avec sa perspective, ses luttes, ses développements d'idées, de doctrines, de coutumes, d'institutions; et, en même temps, ils ont agi avec une telle maladresse que l'ensemble de cette histoire va directement à l'encontre du but qu'ils se proposaient, et qu'ils ont dû la retravailler après coup pour donner quelque appui à leurs prétentions. On dirait que les uns ont agi purement par amour de l'art en traçant cette belle ordonnance de faits et d'idées, et que d'autres, plus positifs mais moins habiles, ont ajouté çà et là quelques matériaux disparates qui viennent rompre l'harmonie de l'ensemble. N'est-ce pas là une chose souverainement invraisemblable ?

Et que dire de l'idée fondamentale de M. Johnson, que la tradition arabe est plus ancienne que celle des juifs et des chrétiens? Il a eu la mauvaise inspiration de donner dans son livre un long résumé de ces traditions arabes, telles qu'elles se trouvent dans le *Coran* et dans la Chronique d'Al-Tabari. Il suffit de lire cette Chronique pour avoir l'impression irrésistible que les traditions qu'elle contient sont de beaucoup postérieures à celles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces légendes arabes sont surchargées d'un merveilleux grossier et puéril. Les récits bibliques sont en comparaison d'une simplicité et d'une sobriété remarquables. L'auteur a, je crois, bien senti cette différence; il a même essayé de l'expliquer en faveur de son hypothèse en présentant le Nouveau Testament comme un raffinement de ces grossiers matériaux; mais c'est là une hypothèse absolument inadmissible. L'Ancien Testament écrit au XIe et au XIIe siècle par des rabbins de Cordoue nourris des légendes arabes, imprégnés du merveilleux de la Chronique d'Al-Tabari, le Nouveau composé par des moines du XIIIe siècle, prenant pour point de départ la légende d'Isa, ce sont là des choses qu'une critique qui n'a pas perdu tout bon sens n'admettra jamais, tant qu'on ne lui en aura pas fourni des preuves directes et positives.

Une autre invraisemblance, c'est la rapidité avec laquelle, dans le système de M. Johnson, le judaïsme et le christianisme ont dû se répandre. Les rabbins commencent leur œuvre au XIe siècle: leurs livres sacrés ne sont achevés qu'au XIIe, et déjà, à la fin du XIe siècle, les premières bandes de Croisés qui traversent l'Allemagne pillent et massacrent les juifs qu'ils rencontrent partout sur leur passage. Au XIIIe siècle, les moines sont encore au fond de leurs couvents, occupés à préparer leur formidable dossier historique, et déjà, semble-t-il, le christianisme est partout répandu : c'est l'époque, en effet, où fleurit l'architecture gothique et où s'élèvent les grandes cathédrales. Comment cela s'est-il fait? Ce n'est pas tout d'effacer d'un trait de plume douze siècles d'histoire, il faut encore que ce par quoi on remplace cette histoire explique suffisamment les événements qui suivent, et ce n'est pas le cas pour l'hypothèse que nous discutons :

le peuple juif surgit tout à coup inexpliqué, à la lumière, et le monde chrétien sort, comme une énigme, de cette conspiration de moines venus, eux-mêmes, on ne sait d'où.

M. Johnson a été, d'un bout à l'autre de son travail, ébloui et comme aveuglé par son idée fixe; et c'est vraiment dommage qu'il ait dépensé tant d'efforts et tant de science, je ne dis pas pour aboutir à une conclusion absolument invraisemblable, mais pour essayer de mettre sur pied une hypothèse historique qui n'a pas le moindre fondement. Moins prévenu, il eût peut-être éclairci plus d'un point obscur des origines de l'Église chrétienne, ou mis au jour quelque pieuse supercherie monacale non encore démasquée par la critique. Mais ce qu'il n'a pas fait, son livre inspirera peut-être à d'autres le désir de le tenter.

EUG. PICARD.

FEDERICO PATETTA. — **Le ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato.** — 1 vol. in-8 (x et 500 p.), Torino, Fratelli Bocca, 1890.

L'ouvrage de M. Patetta est essentiellement un traité de droit comparé : comme tel, il ne tombe pas sous la critique de cette *Revue*. Mais le sujet de l'ordalie appartenant aussi à l'histoire religieuse, nous pouvons examiner, à ce point de vue, le savant travail qui nous est présenté.

Considéré dans son ensemble, le livre de M. Patetta est une sorte d'encyclopédie, tant l'auteur a mis de soin à recueillir tous les faits, anciens et actuels, qui, de près ou de loin, touchent à l'ordalie; on pourrait presque lui reprocher d'être parfois trop minutieux, et de signaler des cas qui relèvent à peine de l'ordalie. Ce qu'on ne saurait contester, c'est son érudition, sa connaissance approfondie de la matière et de la bibliographie qui lui est spéciale. L'ouvrage eût gagné à être condensé; mais, quand on veut être complet, il est rare qu'on sache se borner.

Voici le plan de l'ouvrage. Dans un premier chapitre, l'auteur expose les origines, les causes et l'évolution de l'ordalie; nous reviendrons dans un instant à ce chapitre, le plus important, au point de vue de l'histoire religieuse. Après cette introduction, se déroule, depuis les temps anciens jusqu'aux temps modernes, et des races sauvages aux populations les plus civilisées, le tableau des transformations par lesquelles a passé l'idée d'ordalie. Ce sont les non-civilisés qui ouvrent la marche; ils sont suivis par les Chamites et les Sémites, les Indous et les Iraniens, les Grecs et les Italiens, les Celtes et les Slaves, enfin les Germains, qui fournissent une ample moisson à l'historien du droit; deux

longs chapitres sont consacrés, en effet, aux populations d'origine germanique. En terminant (chapitres IX et X), l'auteur étudie la position prise par l'Église chrétienne à l'égard de l'ordalie et les dernières transformations subies par le « jugement de Dieu ».

Quelles sont les origines de l'ordalie? Avant de les déterminer, l'auteur examine les conditions qui ont favorisé sa naissance et ses premiers développements. Ces conditions sont purement religieuses; dans leur exposé, M. Patetta fait preuve d'une connaissance judicieuse de l'état spirituel des premières sociétés. L'homme primitif n'a pas la notion d'un ordre constant dans la nature; il croit à tout un monde d'êtres surnaturels, en sorte que sa religion est l'animisme. Ces esprits mystérieux exercent une action décisive sur la vie de l'individu; il importe de capter leur protection ou de se soustraire à leur néfaste influence; de là naissent ces formes des religions primitives, qu'on appelle l'incantation, la magie, etc. L'ordalie est un phénomène de la même catégorie. L'origine doit en être rattachée aux calamités publiques, qui, dans la pensée de l'animiste, ne peuvent provenir que des esprits offensés; il en résulte que celui ou ceux qui ont offensé les esprits, doivent être punis : le salut de la société dépend de cette réparation, car il y a eu crime de lèse-divinité, et ce crime retombe sur la tribu tout entière. Mais comment découvrir le coupable qui se dérobe à la justice humaine? En s'adressant à la divinité elle-même : de là l'ordalie. L'ordalie, dans le sens le plus large qu'on puisse attribuer à cette idée, est donc une demande adressée aux esprits, dans de certaines conditions, en vue d'en obtenir une réponse, ou, pour préciser, *c'est un procédé pour amener des êtres surnaturels à manifester, dans un cas donné, leur décision sur une question productive d'effets juridiques*.

Il nous est impossible, dans un simple compte rendu, de passer au crible toutes les affirmations de l'auteur, dans le vaste champ de l'histoire des religions; son livre, nous l'avons dit, embrasse en effet toutes les religions, car il n'en est guère où l'ordalie n'apparaisse sous une forme quelconque. Nous nous bornerons à présenter quelques observations de détail.

Les Assyriens-Babyloniens auraient pu fournir de plus amples renseignements à l'auteur; pour n'en citer qu'un seul exemple, les formules d'incantation, publiées par Sayce et par d'autre assyriologues, portent des traces fréquentes de l'ordalie, dans le sens large du mot; en dépouillant les trésors de l'épigraphie sémitique, on accroîtrait singulièrement aussi le nombre des faits enregistrés au compte des sémites. Mais je me hâte d'ajouter qu'il eût été difficile à M. Patetta d'entreprendre un pareil travail; son livre est un ouvrage de droit, et ce n'est qu'occasionnellement que l'auteur est historien des religions.

En citant un texte des *Proverbes*, l'auteur se refère à l'opinion de M. Reuss, à savoir que cette collection a été compilée depuis la fin de l'exil. Il eût été bon de noter que le contenu de ce recueil est, dans sa majeure partie, très certainement bien antérieur à l'exil. A propos de l'énigme de *Ourim* et *Toummim*,

s'il est incontestable que ce soit une forme de l'ordalie, nous devons avouer notre absolue ignorance sur l'objet désigné par ces mots : tout ce que l'on a dit sur ce point est purement hypothétique.

Nous aurions bien d'autres remarques à présenter, par exemple, à propos de la religion égyptienne, des Aryas primitifs, etc., mais ces observations ne touchent point au sujet même du livre, et il y aurait mauvaise grâce de notre part à épiloguer sur tout ce qui ne rentre pas directement dans le cadre de l'ordalie. On ne saurait exiger d'un auteur, si bien intentionné fût-il, d'être passé maître dans toutes les sciences qui confinent à celle dont il a fait sa spécialité.

L'ouvrage si intéressant de M. Patetta nous a montré une fois de plus la vérité de cette affirmation, que j'ai souvent entendu répéter par un de mes collègues de l'Université de Genève, professeur de droit, à savoir qu'il existe de très étroits rapports entre le droit et l'histoire du droit, d'une part, et la théologie et l'histoire des religions, d'autre part. Personne, après avoir lu le livre de M. Patetta, ne pourra douter de cette connexion, et ce ne sera pas un des moindres fruits du vaste et laborieux travail entrepris et mené à bien par notre auteur que d'avoir intéressé ses lecteurs à cette science naissante, mais appelée à un grand avenir, et qu'on nomme l'histoire des religions.

ÉDOUARD MONTET.

E. POTTIER. - **Les Statuettes de terre cuite dans l'antiquité** (1 vol. in-16, Paris, Hachette, *Bibliothèque des merveilles*, 1890).

Quiconque, par plaisir d'amateur ou par curiosité d'archéologue, aime ces produits exquis de l'industrie hellénique qu'on appelle les terres cuites, remerciera M. Pottier d'avoir écrit le charmant volume que nous venons de lire.

Toutes les fois qu'un érudit dont le nom fait autorité veut bien en un court volume à l'usage des gens du monde condenser sa science, quand cet érudit avec le goût d'un fin littérateur et d'un délicat critique possède ces qualités si françaises de netteté dans la composition, d'élégance et de clarté dans l'exposition, son livre est un régal, et l'on doit remercier l'intelligent éditeur qui nous l'offre.

Mais nous ne voudrions pas, sous le couvert de cet éloge, faire qu'on se méprît sur la valeur et la portée de l'ouvrage; nous n'approuvons qu'à demi la modestie de M. Pottier qui déclare n'avoir écrit qu'un livre de vulgarisation. Espérons, certes, qu'il augmentera le nombre des gens de goût qui voudront visiter au Louvre les salles de la céramique, et se prendront, après tant d'autres, d'amour pour les charmantes figurines de Tanagra ou de Myrina Mais les ar-

chéologues eux-mêmes, que leurs études ont amenés à s'intéresser aux questions multiples que soulèvent les terres cuites, s'ils sont, comme nous, de modestes disciples, apprendront beaucoup; s'ils sont des maîtres, et la France en a plus d'un, apprendront assurément quelque chose.

L'étude de M. Pottier est complète. Son livre est d'abord l'histoire de l'industrie des coroplastes en Orient, dans les pays grecs à l'époque archaïque, à l'époque classique, à l'époque hellénistique, et dans les pays où tôt ou tard se répandit la civilisation grecque, en Afrique et en Crimée, en Asie Mineure, en Sicile et en Italie, puis en Gaule; il nous apprend de plus les secrets de la fabrication des terres cuites, et chacun de ces chapitres est riche en enseignements que nous regrettons de ne pouvoir résumer ici. Nous nous bornerons à montrer ce que le livre apporte à l'histoire des religions antiques.

Et d'abord M. Pottier nous aide à comprendre comment l'étude des terres cuites fait pénétrer plus avant dans la connaissance des types figurés des dieux. Car si le collectionneur s'inquiète peu des sujets traités par les coroplastes, ou du moins ne s'y intéresse qu'au point de vue de l'art, et ne met de différence entre les figures religieuses et les autres que celle qui provient d'une conception, d'un style, d'une facture plus ou moins artistique, l'archéologue, après qu'il a admiré, aime surtout à rechercher des leçons ici sur la vie intime des anciens, leurs ajustements de chaque jour, leurs attitudes familières, là sur leurs sentiments, leurs croyances et leur piété. Dans les musées, dans les vitrines d'amateurs, nous trouvons les dieux et les demi-dieux des Orientaux, des Grecs et des Romains, des Gaulois nos ancêtres; nous voyons en Chaldée le génie Isdoubar, tenant des deux mains un lourd épieu, des dieux coiffés de la tiare à double paire de cornes, des démons à têtes de carnassiers: de Babylonie sont venues ces idoles courotrophes, d'où dériveront l'Anaïtis des Perses, l'Artémis des Éphésiens, l'Astarté phénicienne. A Ilios, à Chypre, à Rhodes, à Tanagra même et à l'Acropole d'Athènes ont été trouvées ces informes ébauches qui « nous transportent à l'âge où une pierre dressée, un pieu mal équarri, un caillou représentait un dieu ». Sur toute la surface du monde hellénique, à mesure que s'est développée la civilisation des âges archaïques, se sont multipliées les déesses-mères, assises, les mains posées sur les genoux, ou debout et prêtes à la marche, relevant leurs tuniques, serrant contre leur sein un oiseau ou une fleur; puis c'est, aux siècles classiques, tout le cortège des divinités et des héros, Déméter et Coré, Diane, Minerve, Vénus, l'Amour, Bacchus, Hercule, les Satyres et les Silènes, le Sphinx, Bellérophon et la Chimère, Phrixus et le bélier, Calydon et le sanglier, Persée et la Méduse, Actéon, enfin tous les rois et tous les héros mythologiques.

Toutes ces figures du panthéon hellénique défilent sous nos yeux, et plus d'un trait nous révèle ce que les œuvres de la statuaire ne nous disaient pas, ou nous disaient moins bien. Mais il y a plus; ces modestes ouvrages d'artisans qui sont du peuple, ou près du peuple, dont l'esprit n'a dû subir l'influence

ni des esprits forts ni des philosophes, sont bien souvent les plus instructifs des documents. Ils nous permettent par exemple de suivre dans la transformation des types la transformation des pensées et des croyances religieuses. On aime, avec M. Pottier, à se reporter aux époques lointaines d'ignorance profonde et de foi naïve où de simples plaques d'argile découpées vaguement et repliées sur elles-mêmes, avec de ridicules appendices figurant les bras, des boulettes figurant les yeux, un peu de pâte mince et saillante figurant un nez, ou plutôt un bec crochu, étaient pour les dévots comme pour les coroplastes les images vénérées des déesses-mères. On aime à voir l'ébauche enfantine prendre peu à peu une forme, s'étirer, s'arrondir, se préciser; puis, par l'effort des générations successives dont le goût s'affine, dont la main devient plus légère, devenir figurine précieuse et vraiment déesse et divine, Déméter ou Coré radieuse de majesté sereine. On aime à reconnaître dans l'immortelle Vénus le papillon éblouissant sorti de la sombre chrysalide phénicienne, la reine pudique de Cnide, arrière-petite-fille d'Astarté, que le pur génie des Grecs a lavée de son naturalisme abject. Chaque page, dans ces chapitres où M. Pottier étudie les motifs orientaux, les essais primitifs dans les pays grecs, la constitution des styles et des sujets, le style attique, nous apprend des transformations et des développements de même nature; et surtout un rigoureux classement chronologique nous révèle plus d'un trait intéressant que l'on soupçonnait, que l'on connaissait parfois, mais dont les preuves sont ici d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares. C'est ainsi que nous pouvons établir, pour ainsi dire, une succession de naissance entre les divinités. Les terres cuites recueillies dans les tombeaux ou les temples nous indiquent à quelle époque tel ou tel dieu est entré dans l'Olympe; d'abord les divinités vagues qui symbolisent la nature féconde, les déesses-mères ou nourrices, issues de l'Orient, les Aphrodites, les grandes déesses éleusiniennes; puis Dionysos et ses suivants, dieux chthoniens, dieux infernaux, comme Déméter et Coré dont ils grossissent le cortège; puis les dieux jeunes, les demi-dieux et les héros, tous les habitants de l'Olympe et tous ceux qui sur la terre se sont mêlés à la vie des Olympiens, tels que les ont conçus d'abord les contemporains de Phidias et de Polyclète, puis ceux de Praxitèle et de Scopas. C'est l'âge où les grandes divinités mystiques d'autrefois ont reculé devant les immortels d'essence, de figure et de poésie plus humaine, où peintres et sculpteurs, et d'après eux, plus qu'eux encore les coroplastes, s'attachent à Vénus et à l'essaim d'Amours qui l'environnent, aux Nymphes, aux Pans, aux Silènes, aux Satyres, à ces tendres et voluptueuses figures des amoureuses des dieux, à ces bergers et ces chasseurs, beaux et troublants éphèbes d'allure un peu trop langoureuse pour qui s'humanisaient les déesses.

Partout, traitant ces questions délicates, M. Pottier nous conduit par la méthode la plus sûre. Faisant, lorsqu'il le faut, la part aux abstractions comme au symbolisme, il a bien soin de nous montrer que d'ordinaire, dans cette histoire

du développement et de la transformation des types, les causes de créations et de modifications sont simples, facilement explicables par des raisons naturelles. Voici du reste un exemple qui donne une idée juste de l'esprit vraiment et simplement scientifique de l'auteur. Quiconque s'est occupé des terres cuites a promptement constaté que les images de déesses sont beaucoup plus nombreuses que les images de dieux, et que la disproportion augmente à mesure que la civilisation grecque devient plus florissante. On serait tenté d'expliquer ce fait par des raisons profondes et philosophiques; voici comment M. Pottier résout le problème; nous citons volontiers cette page parmi les mieux venues du volume (p. 39) : « Nous avons montré que, dès les origines, quand la céramique s'efforce de maintenir l'union intime de la poterie et de la statuette, c'est le corps féminin qui sollicite de préférence l'attention des modeleurs. Il y a là une prédilection artistique qu'expliquent la beauté plus ample des formes et la grâce de la physionomie. L'Orient y mêle bientôt une idée religieuse en faisant de l'idole féminine l'image de la fécondité universelle. Le génie grec était par tempérament trop philosophique et trop amoureux du beau pour oublier cette double doctrine contenue dans les œuvres des précédentes civilisations. Le type de la déesse-mère résume l'essence panthéiste de sa religion, qui, dans la variété multiple des divinités olympiennes, ne perd jamais de vue l'unité de la force agissante. En outre, les yeux de ses artistes sont plus sensibles que d'autres au charme des attitudes féminines. Dans leur effort persévérant pour rendre les effets des draperies, c'est au modèle féminin surtout qu'ils se réfèrent, tandis que la nudité habituelle des hommes offre au ciseau du statuaire des difficultés sérieuses dont il n'a pas encore appris à triompher. La religion et l'art sont donc d'accord pour attribuer aux représentations de la femme un rôle prépondérant[1]. »

Nous ne pouvons qu'indiquer ainsi, d'une manière générale, les questions auxquelles touche la plus grande partie du livre; l'histoire des religions antiques n'y est d'ailleurs en jeu qu'en passant; mais le dernier chapitre, sur la desti-

1. Disons en passant que nous avons été un peu surpris de voir M. Pottier se départir de sa rigoureuse et prudente méthode, justement dans les pages auxquelles fait allusion la première phrase citée. Nous n'admettons pas sans scrupule la confusion que M. Pottier croit avoir été établie à l'origine entre les deux branches distinctes de la céramique, la fabrication des figurines et celle des poteries. « Remarquons, dit M. Pottier (p. 13), que le vase s'est toujours prêté à des rapprochements avec la structure humaine, type de toute proportion élégante et sculpturale. Ne disons-nous pas encore le col, les lèvres, les oreilles, la panse, le pied d'un vase? Qu'est-ce autre chose que l'aveu inconscient du modèle éternel d'où dérivent la plupart des œuvres produites par des mains humaines? Enfin, sans aller chercher un symbolisme trop profond dans des ustensiles de ménage, ne peut-on croire que le choix du corps féminin n'a pas été absolument fortuit? L'idée de contenance et de récipient, la ressemblance des parois du vase avec de larges flancs éveillaient naturellement cette assimilation chez des esprits un peu ingénieux. » Les restrictions de M. Pottier ne prouvent-elles pas qu'il se sentait là sur un terrain peu solide?

nation des terres cuites, est tout entier un important chapitre d'histoire religieuse. M. Pottier y a résumé dans quelques pages lumineuses un mémoire latin qu'il a publié en 1883 (*Quam ob causam Græci in sepulcris figlina sigilla deposuerint*, Paris, Thorin), et qui méritait de devenir accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

M. Pottier a posé la question très nettement : « Plusieurs fois il nous est arrivé de faire allusion aux emplacements sur lesquels on recueillait des terres cuites. Nous avons surtout signalé des nécropoles, quelquefois des sanctuaires, plus rarement des habitations privées. Ce sont les trois genres de résidences que l'antiquité paraît avoir assignées à ce petit peuple de statuettes. Le lecteur a pu se demander souvent quel motif avait amené les anciens à déposer des figurines d'argile dans leurs tombeaux, dans leurs temples ou dans leurs maisons (p. 263). » La solution du problème importe beaucoup à l'histoire des sentiments religieux, de la dévotion aux divinités, et du culte des morts. M. Pottier a tour à tour examiné les principales théories relatives à la destination des terres cuites.

Les terres cuites sont-elles, comme l'a voulu Biardot, des objets symboliques employés dans les mystères dionysiaques, et qui n'étaient placés que dans les tombeaux des initiés? Sont-ce de simples bibelots, ornements des habitations humaines, que les défunts emportent avec eux dans la tombe comme souvenirs de leurs goûts et de leurs richesses terrestres? C'est l'opinion de Welcker, de MM. Lüders, von Rohden, Lenormant, Martha, Cartault. Ou bien faut-il admettre avec MM. Heuzey, Ravaisson, Frœhner, Reinach, Furtwængler, que les figurines de terre cuite sont des images de divinités qu'on place auprès des morts pour le protéger? Ou enfin — et c'est l'avis de MM. Rayet, Collignon, Houssaye, Cartault — « les figurines de terre cuite représentent-elles des offrandes faites aux morts, au lieu et place des victimes humaines que la religion ancienne commandait de sacrifier sur le tombeau ? ».

M. Pottier discute et réfute ces quatre théories. A la première il oppose son caractère de rêverie obscure et vague ; aucun texte ne l'appuie, aucun fait ne l'autorise, et beaucoup la combattent, ceux-ci entre autres que les terres cuites sont très fréquentes dans les tombeaux d'enfants, à qui leur âge interdisait toute initiation, et qu'elles sont surtout rares dans les tombeaux de l'Attique, bien qu'en Attique surtout se soit répandu le goût de l'initiation et des mystères éleusiniens.

Le second système a bien plus d'autorité. Qu'était en effet le tombeau pour les peuples d'Orient et pour la Grèce même aux âges primitifs ? La demeure où le défunt vivait une autre vie, où il devait retrouver non seulement ce qui devait soutenir son existence nouvelle, mais encore ce qui faisait le charme de sa demeure et de sa vie terrestres, vases à boire, fioles à parfums, boîtes à fard, miroirs, etc., qu'on a pu nommer le mobilier funéraire. M. Pottier est ici fort prudent, et ne nie pas la vérité de ces idées primitives sur la mort et la sépul-

ture ; mais si le raisonnement peut être juste pour le mobilier funéraire, — encore croyons-nous que sur ce point M. Pottier fait trop de concessions — est-il prouvé que les anciens eussent le goût que nous leur prêtons des « bibelots et des objets d'étagère ? » Ces statuettes trouvées dans les niches des maisons pompéiennes n'ont-elles pas, malgré leur aspect familier, un sens intimement religieux? Ces niches ne sont-elles pas de véritables laraires ? M. Pottier ajoute avec beaucoup de finesse que d'ailleurs la plupart des terres cuites recueillies dans les tombeaux, Déméter et Coré, Bacchus des Mystères, Sirènes douloureuses, Eros appuyés sur leurs torches renversées, n'ont jamais été faites pour orner, à simple titre d'objets d'art ou de curiosité, les maisons des vivants ; elles ont une signification ou religieuse ou funéraire.

Quant à penser que les figurines sont des images de divinités protectrices, le principe, dit M. Pottier, est juste pour la série des siècles qui s'étend des origines de l'art hellénique jusqu'au IVe siècle ; et, la tradition persistant, on conçoit que les images des dieux aient eu longtemps, dans les tombeaux, la même destination. Mais que dire des sujets empruntés à la vie familière, que malgré les efforts d'une dialectique subtile on arrive difficilement, depuis le milieu du IVe siècle, à rattacher aux idées anciennes sur la vie d'outre-tombe, et sur le besoin de protection divine qui suit le mort enseveli dans les ténèbres souterraines ? « La petite fille assise et écrivant sur son diptyque, dit M. Pottier, le jeune garçon prenant une leçon de lecture sous la surveillance de son précepteur, le groupe du pédagogue avec ses élèves, celui des personnages jouant au jeu de dames, etc., et tant d'autres compositions amusantes ou gracieuses de l'art céramique n'ont plus rien à faire avec les idées de protection assurée au mort par la présence d'idoles saintes (p. 271) ».

Enfin la dernière théorie, que l'on peut appeler théorie de la substitution, et qui veut montrer dans la coutume récente la transformation de la coutume barbare qui, aux temps homériques, faisait égorger sur le bûcher de Patrocle quatre coursiers, neuf chiens et douze jeunes Troyens, ou sacrifiait Polyxène sur le tombeau d'Achille, la théorie de la substitution ne satisfait pas davantage M. Pottier. Il n'admet ces homicides barbares que comme des exceptions monstrueuses et ne croit pas que ces rites aient pu servir de base à un usage si répandu que l'offrande des terres cuites, en admettant que le souvenir s'en fût conservé à travers les siècles (p. 276). Il ajoute que malgré la présence de sujets familiers dans les tombes du VIe et du Ve siècle, un long espace de temps s'est écoulé entre l'âge homérique et les âges classiques, pendant lequel la coutume des terres cuites funéraires ne semble pas avoir existé, et qu'on se figure malaisément une tradition des époques barbares se renouant même atténuée, même transformée, après des siècles de civilisation progressive.

Nous ne saurions trop louer toutes ces pages d'exposition et de controverse. M. Pottier n'est jamais obscur, ni infidèle à exprimer les pensées et les systèmes des autres ; sa discussion est un modèle de précision et de bon sens, il

donne un exemple heureux de cette méthode qui vient si fort et si justement en honneur chez les archéologues de notre École d'Athènes, et qui se résume en deux termes, observation rigoureuse, interprétation simple et prudente des textes et des faits. Ces mêmes qualités précieuses se retrouvent dans l'exposé du système que M. Pottier oppose aux précédents. Le voici tel qu'il l'a formulé lui-même : « L'industrie céramique n'a pas pour objet unique les rites d'ensevelissement. Elle a quatre débouchés, d'une importance à peu près égale : les jouets d'enfants, l'ornementation des chapelles privées dans l'intérieur des maisons, les offrandes apportées aux dieux dans leurs temples, les dons faits aux morts. Chacune de ces catégories donne naissance à un groupe spécial de terres cuites : tel genre de statuettes a un rôle bien marqué de jouets, un autre s'associe de préférence au culte des dieux pénates, un troisième est fabriqué à l'usage particulier des pèlerins qui se rendent dans les sanctuaires, un quatrième s'adresse exclusivement à la clientèle des nécropoles. Mais, en dehors de ces produits dont l'attribution est déterminée, les modeleurs en fabriquent un bien plus grand nombre qui, n'ayant aucun caractère précis, sont à même de satisfaire à tous les besoins du public. C'est un domaine commun où chacun puise à son gré, une catégorie neutre, de plus en plus pourvue de sujets familiers à partir du IVe siècle, l'art s'y exerce en pleine liberté, sans autre guide que sa propre inspiration ou les leçons de la statuaire contemporaine. Les types qui en font partie représentent la vie humaine sous tous ses aspects. Ils n'ont aucune destination spéciale dans l'esprit de celui qui les façonne. C'est l'acheteur qui leur donnera une signification précise, en les plaçant dans une maison, dans un temple, dans un tombeau. Ces images seront un cadeau d'amitié, une idole protectrice du foyer, un ex-voto pieux, une offrande funéraire, suivant l'intention du donateur (p. 278-79). »

Il nous semble difficile qu'on ne se rende pas aux arguments assemblés par M. Pottier en faveur de sa thèse. Le premier il a compris et montré qu'il ne faut pas isoler en un groupe à part les terres cuites trouvées dans les tombeaux, et négliger toutes les autres ; il a tenu compte non seulement des renseignements donnés par les fouilles de nécropoles, mais aussi de ceux que donnaient les explorations de temples ; il y a joint les leçons des textes et des monuments figurés : la conclusion s'est présentée d'elle-même, c'est que les terres cuites, sauf des exceptions toujours faciles à expliquer, n'ont par elles-mêmes aucune signification religieuse, à plus forte raison funéraire ; elles sont essentiellement indifférentes, mais chacun peut leur donner un sens précis ; le même coq plein de cailloux peut être un simple hochet, un ex-voto pieux, une figurine funéraire ; la même jolie tanagréenne sera la poupée d'une fillette, l'offrande qu'elle consacrera à Diane, protectrice des jeunes filles, la compagne qui dormira avec elle dans le même tombeau ; c'est l'intention du donateur qui fait tout, comme dit M. Pottier, qui applique par exemple à une cérémonie funéraire ce qu'elle aurait pu destiner à toute autre cérémonie.

Mais s'il en est ainsi, n'est-il pas vrai de dire que le livre de M. Pottier ouvre un jour tout nouveau sur les croyances populaires des anciens, des Grecs en particulier? Chez eux, comme chez les peuples modernes, c'est par les offrandes que se manifeste surtout la dévotion populaire ; les cœurs simples, de foi candide, sont généreux envers la divinité dont ils invoquent la bonté tutélaire, et leur reconnaissance s'exprime naïvement par les dons matériels. Les chapelles des églises chrétiennes comme les autels païens se couvrent d'ex-voto suspendus, mais chaque âge, chaque pays a ses ex-voto qu'il préfère. Les terres cuites et tous les bibelots qu'on peut leur assimiler nous montrent comme le choix des Grecs était libre, comme leurs idées sur ce point étaient larges, et comme la religion pouvait se mêler chez eux de la façon la plus intime aux actions les plus communes, aux objets les plus familiers.

Aussi nous avions raison de penser que les prétentions de M. Pottier sont trop modestes. Précieux pour l'histoire de l'industrie, disons de l'art des coroplastes, précieux pour la connaissance raisonnée des figurines, précieux pour l'histoire de la dévotion hellénique, ce petit livre est digne des deux superbes volumes que M. Pottier, avec son collaborateur, M. Salomon Reinach, a consacrés à ses fouilles, désormais célèbres, de Myrina.

PIERRE PARIS.

CHRONIQUE

Publications récentes. — Les trois premiers mois de l'année 1891 nous ont apporté une moisson plus abondante qu'à l'ordinaire de livres, et même de gros livres, sur des sujets d'histoire religieuse. La plupart seront l'objet de comptes rendus spéciaux ; ici nous nous bornons à les annoncer.

Notre collaborateur, M. *Goblet d'Alviella*, a publié chez Leroux *La Migration des symboles* (in-8 de 343 p.). Plusieurs parties de cet ouvrage ont déjà paru dans les *Mémoires de l'Académie de Belgique* et dans diverses revues, notamment ici-même (t. XX, p. 135). Les symboles étudiés par M. Goblet d'Alviella sont principalement la croix gammée ou tétrascèle, l'arbre paradisiaque, le globe ailé, le caducée phénicien et le triçula bouddhiste. Outre que ces divers mémoires ont été complétés depuis leur publication première, ils gagnent beaucoup par le fait seul d'être réunis en un beau volume illustré, puisque leur juxtaposition permet mieux au lecteur de suivre l'auteur dans les déductions d'ordre général auxquelles il veut nous conduire. Le principal bénéfice que M. Goblet d'Alviella a tiré de ces études est, en effet, d'avoir dégagé quelques-unes des conditions générales des symboles religieux et d'avoir ainsi, par une méthode rigoureuse, relevé du discrédit où l'avaient fait tomber de fâcheuses exagérations, l'histoire du symbolisme religieux.

M. *Maurice Vernes* continue, avec le zèle d'un apôtre, la conversion des critiques de l'Ancien Testament à une méthode réformée et à une doctrine de rajeunissement des écrits bibliques. Jusqu'à présent, le succès ne paraît pas couronner ses efforts, mais M. Vernes se console à la pensée que les premières déclarations de l'école grafienne ne rencontrèrent pas davantage un écho favorable, et il pense que ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de frapper à coups répétés sur les esprits récalcitrants jusqu'à ce qu'ils se rendent à merci. Aussi prend-il et reprend-il, sous toutes les formes, la thèse qui lui est chère, que la Bible juive, y compris les Prophètes, est l'œuvre de docteurs qui écrivaient environ de 400 à 200 avant notre ère. Après le *Précis d'Histoire Juive* de 1889 et les *Résultats de l'Exégèse biblique* de 1890, voici les *Essais bibliques* et *Du prétendu polythéisme des Hébreux* en 1891 et, pour un avenir prochain, *Les plus anciennes poésies bibliques.*

Les *Essais bibliques* (Leroux ; in-12 de XIV et 372 p.) ne sont que la réimpression d'une série de sept mémoires déjà publiés à part ou dans diverses revues,

sur la Question du Deutéronome, la Méthode en littérature biblique, la Date de la Bible, les Travaux de M. d'Eichthal, etc. M. Vernes, d'une part, a voulu fortifier sa thèse en la présentant successivement à divers points de vue; d'autre part, il a montré comment il entend appliquer ses principes dans les deux études sur les « Populations primitives de la Palestine » et sur « Jephté et le droit des gens ». Les juges compétents connaissent déjà ces travaux.

Il en est autrement du volume que M. Vernes vient de publier dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. On sait que depuis 1889 la Section des Sciences religieuses de cette École a entrepris, à l'exemple de la Section des Sciences historiques et philologiques, la publication d'une collection de travaux et de mémoires où chacun des professeurs insère, sous sa propre responsabilité et à son tour d'inscription, le fruit de ses études. L'exiguïté des crédits disponibles ne permet guère que la publication d'un volume par an. Le premier volume avait été l'œuvre collective de la Section, afin de donner une idée de la nature de l'enseignement qui s'y donne. Les tomes II et III — ce dernier sous presse — sont constitués par le grand travail dans lequel M. Vernes s'efforce d'établir, avec tous les détails nécessaires, la thèse dont il est l'auteur. Quelle que soit l'issue de la discussion à laquelle il convie ses adversaires, la science critique ne saurait que profiter du débat élargi en de telles proportions. Car, soit que les défenseurs des conclusions généralement adoptées aujourd'hui dans l'école dite critique repoussent victorieusement les attaques de M. Vernes, soit que celui-ci parvienne à établir le bien fondé de tout ou partie de ses affirmations dites réformatrices, la connaissance du développement littéraire et religieux du peuple juif en sortira plus complète et plus solide.

Le titre choisi par M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, ne donne qu'une idée inexacte du contenu du premier volume que nous avons sous les yeux. Le sous-titre est plus exact : *Essais critique sur la Religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (Paris. Leroux; gr. in-8 de 415 p.; 7 fr. 50). M. Vernes, en effet, étudie successivement les sanctuaires du peuple d'Israël, les simulacres et les emblèmes divins, les fêtes et les sacrifices, l'alliance du Sinaï, le clergé et les prophètes, en recueillant chaque fois les renseignements que fournissent les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques et, lorsqu'il y a lieu d'en tenir compte, les hagiographes. Son but est bien plutôt de justifier l'idée qu'il s'est faite de l'origine post-exilienne de tous les écrits bibliques que de démontrer la permanence du monothéisme chez les Hébreux.

Tandis que M. Vernes trouble la critique biblique dans la satisfaction d'un triomphe bien mérité, les esprits fascinés par le Bouddhisme ne cessent pas de plaider sur tous les tons les mérites du « Lotus de la bonne Loi ». Nous ne nous occupons pas ici des rêveries de la Théosophie bouddhiste, dont un de nos collaborateurs, qui a vu de près les chefs de ce mouvement bizarre, a résumé les doctrines une fois pour toutes il y a déjà plusieurs années (t. X, p. 43 et 161).

L'*Essai sur la philosophie bouddhique* de M. *Augustin Chaboseau* (Paris, Carré; in-8 de 251 p.) a tout au moins le mérite de dégager l'idole bouddhiste des fantasmagories de l'ésotérisme théosophique; mais nous craignons que ce ne soit pour abonder d'autant plus dans une autre illusion non moins spécieuse, qui consiste à se faire un Bouddhisme philosophique à l'usage du monde occidental qui soit si bien dégagé de toutes les scories de ses manifestations historiques et positives qu'il n'ait plus qu'une existence idéale. On peut lire tout le volume de M. Chaboseau sans se douter que le Bouddhisme est, avant tout, une religion de moines, et que nulle part il ne s'est établi sans provoquer un ritualisme excessif. Cela ne diminue pas la beauté d'une partie des enseignements moraux qu'il propage, mais cela suffit à établir combien il est impropre à alimenter la vie spirituelle de nos races occidentales, avides d'action et de vie. M. Chaboseau voit le Bouddhisme à travers les lunettes d'un philosophe et il n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

Le culte des empereurs dans la société gréco-romaine est moins populaire que le Bouddhisme parmi ceux de nos contemporains qui sont en quête d'une religion nouvelle, mais il a eu, une fois de plus, le privilège d'attirer l'attention de quelques-uns de nos historiens compétents. M. l'abbé Beurlier lui a consacré sa thèse française de doctorat ès lettres, en Sorbonne, *Le Culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien* (Paris, Thorin; 7 fr. 50). Après avoir recherché les origines du culte des empereurs, M. Beurlier en poursuit l'histoire, d'abord jusqu'à Constantin. Il décrit les honneurs rendus aux empereurs et les fêtes célébrées pour les glorifier, soit à Rome, soit dans les assemblées provinciales, soit dans les municipes; il passe en revue les institutions et les personnages consacrés à ce culte, aussi bien les corporations créées expressément dans ce but que les anciens collèges qui ont subordonné peu à peu leurs fonctions religieuses premières au culte impérial, aussi bien le culte des collèges publics que celui des collèges privés et des particuliers. Seuls, les Juifs et les Chrétiens font exception; leur opposition est traitée dans un chapitre particulier. La dernière partie de cette thèse — l'une des meilleures qui ait paru dans ces dernières années — est consacrée au culte impérial après Constantin. M. l'abbé Beurlier a traité ce sujet après beaucoup d'autres. Il lui était difficile de faire beaucoup de découvertes sur un terrain déjà tant de fois battu. Il a du moins su être complet, et l'on a pu dire avec raison que, jusqu'à la découverte de nouveaux documents, son livre peut être considéré comme épuisant le sujet.

Mais un sujet est-il jamais épuisé? Au moment même où paraissait la thèse de M. Beurlier, nous recevions le premier fascicule des *Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble* pour 1891, qui contient un remarquable mémoire de M. *Ed. Beaudouin*, professeur à la Faculté de droit, sur *Le Culte des empereurs dans la Cité narbonnaise*. M. Beaudouin a voulu faire pour la Narbonnaise, d'après les inscriptions du tome XII du *Corpus*, ce que M. Hirschfeld

a fait jadis pour l'Afrique, après la publication des inscriptions de l'Algérie par Renier, une monographie qui épuise le sujet et qui ne laisse pas de côté, ainsi qu'on a coutume de faire dans les travaux plus généraux, les prêtres municipaux des empereurs, les flamines des cités. Il n'a pas pu avoir connaissance de la thèse de M. Beurlier; autrement il aurait, sur ce point, fait exception en sa faveur. Le mémoire de M. Beaudouin est le fruit d'une étude très approfondie, très documentée, et d'une portée plus générale que le titre ne le ferait supposer. La conclusion qu'il a le plus à cœur de faire prévaloir, c'est que dans les provinces d'Occident, comme en Italie, le culte personnel à des empereurs vivants ou à des personnages de la famille impériale encore vivants n'a guère appartenu qu'à Auguste lui-même ou aux princes de sa famille. M. Beaudouin a eu le tort, semble-t-il, de prendre pour terme fondamental d'appréciation le culte des empereurs tel qu'il était pratiqué en Italie. C'est là qu'il était certainement le plus sobre. Nous lui reprocherions aussi volontiers de traiter les inscriptions et les médailles un peu trop comme des textes de lois, sans tenir compte du caractère plus indéterminé notamment des inscriptions votives. L'association d'un personnage impérial et d'une divinité n'équivaut pas à leur identification, cela ne fait pas doute, mais elle établit entre eux un rapport d'analogie qui, dans la dévotion populaire, se traduit par une assimilation pratique. Le fascicule des *Annales* qui paraîtra au mois de juin contiendra la suite du mémoire.

L'histoire religieuse a été particulièrement favorisée cet hiver par les candidats au doctorat ès lettres. Si M. Beurlier a consacré sa thèse au culte des empereurs, M. *F. Allègre*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon, a consacré une autre thèse à l'une des divinités les plus intéressantes pour l'historien de la religion gréco-romaine, à la Fortune, à Tyché : *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées* (gr. in-8 de 243 p.; Paris, Leroux; forme le t. XIV de la « Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon »). Tyché apparaît tout d'abord dans Hésiode comme nymphe des eaux. Elle devient la déesse bienveillante, présidant au bonheur en général. M. Allègre étudie la genèse de cette évolution et, lorsqu'elle est achevée, il est amené à étudier le rôle de la déesse, son rapport avec l'idée de la Providence dans la religion grecque au ve siècle et avec l'idée du hasard, les rapprochements et les identifications de Tyché avec d'autres divinités et enfin son culte, notamment sous la forme de Tyché des villes et des particuliers. La troisième partie traite des représentations figurées de la déesse. Les conclusions de M. Allègre ont été vivement discutées à la soutenance. Dans notre prochaine livraison, nous publierons un article de notre honorable collaborateur, M. Bouché-Leclercq, qui les soumettra à un examen approfondi, digne de l'importante contribution que l'auteur a apportée à la science des religions.

L'événement principal dans le domaine de nos études a été cet hiver l'apparition depuis longtemps annoncée des deux gros volumes de M. *Gaston Boissier*,

La fin du paganisme. Études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe *siècle* (Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8 de 462 et 516 p.). Déjà d'importants fragments nous en avaient été communiqués dans diverses revues, notamment dans la *Revue des Deux-Mondes*. Sautant par dessus le IIIe siècle, pourtant d'un si grand intérêt pour l'histoire religieuse, M. Boissier achève sa *Religion romaine*, désormais classique, par le récit de la substitution du christianisme à l'ancienne religion. Son livre commence à la conversion de Constantin. Ce qui en fait le grand intérêt, c'est moins ce qui touche à l'histoire proprement dite de l'Église, que l'étude détaillée de la façon dont le christianisme s'accommoda des traditions et des habitudes de l'éducation romaine et se revêtit des dépouilles de la culture antique. La fin du tome Ier « Comment les éléments sacrés et profanes se sont fondus ensemble dans le christianisme » et la plus grande partie du tome II, consacrée à la poésie latine chrétienne et à la description de la société païenne du IVe siècle, sont particulièrement intéressants pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'ils y goûteront une connaissance exquise des lettres latines par un lettré qui n'a pas dédaigné ce que ses collègues considèrent en général comme une décadence et qu'ils y trouveront, sous une forme très agréable, beaucoup de renseignements précieux sur la composition et les mœurs de la société après le triomphe officiel du christianisme. Nous y reviendrons.

Le bel ouvrage de M. Boissier trouve son complément dans un livre non moins intéressant qui a paru en même temps, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Hachette; gr. in-8 de VIII et 334 p.) par M. *Aimé Puech*, professeur adjoint à la Faculté des lettres de Rennes. M. Boissier, en effet, s'est occupé d'une façon presque exclusive de la société et de la littérature latines. M. Puech a fait de Jean Chrysostome le centre d'un large tableau de la société chrétienne orientale. Ce sont bien deux mondes différents. La séparation des deux empires d'Orient et d'Occident est faite dans les mœurs, dans les lettres et même dans l'Église, avant d'être définitivement acquise dans la politique. Le livre de M. Puech est la reproduction du mémoire que l'Académie des sciences morales et politiques a couronné en 1890, dans le concours sur la question suivante : « Exposer, d'après les œuvres de saint Jean Chrysostome, quelles étaient les mœurs de son temps, et discuter, au point de vue moral, la manière dont il les juge ». Après avoir présenté le grand orateur qui vient déposer à sa barre, M. Puech traite successivement des classes de la société, de la famille, de la religion, des spectacles, de la cour et de l'empire. Une vive sympathie pour Chrysostome anime l'auteur, sympathie bien compréhensible pour l'une des plus nobles figures de l'antiquité chrétienne, mais qui ne va pas jusqu'à rendre son historien aveugle pour les faiblesses de l'Église de ce temps. Ce qui nous manque dans l'ouvrage de M. Puech, c'est ce que nous trouvons justement dans les deux volumes de M. Boissier, l'analyse de l'adaptation du christianisme aux idées et aux mœurs de la société païenne orientale, soit dans une nature distinguée comme celle de Chrysostome, soit dans le monde de beaucoup inférieur

auquel il s'adresse. Une critique plus détaillée reprendra plus d'une assertion de l'auteur; mais, dans son ensemble, ce livre est d'un grand intérêt et fait honneur à M. Puech.

Ce n'est pas non plus en quelques lignes d'une chronique que l'on peut parler comme il convient d'une autre thèse de doctorat ès lettres de M. *P. Imbart de la Tour*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux, sur *Les Élections épiscopales dans l'Église de France du* IXe *au* XIIe *siècle* (Paris, Hachette; gr. in-8 de XXXI et 554 p.). M. Imbart de la Tour a voulu suivre, pièces en mains, la décadence du principe électif dans l'Église de France. Il a fort bien vu que, pour comprendre cette situation qui se fixe définitivement au XIe siècle, il fallait remonter jusqu'à Charlemagne. Dans les deux premières parties, l'auteur analyse les éléments de la procédure et du droit électoral au IXe siècle. Il part de là pour étudier les transformations internes et externes du régime électoral et leurs rapports avec les transformations de l'état social pendant les siècles suivants. Il montre les grands papes du XIe siècle luttant en faveur du droit populaire. M. Imbart de la Tour reconnaît qu'il serait contraire à la vérité historique de prétendre que la réforme n'ait beaucoup accru l'influence de la papauté dans les élections (p. 118). Mais il n'en conclut pas moins que la papauté s'efforça de rétablir l'ancienne coutume, sans indiquer que, dans l'état réel de l'Église d'alors, la suppression des droits ou des empiétements (comme on voudra) des souverains laïques et la limitation incessante du pouvoir métropolitain par les papes rendaient ce prétendu rétablissement de l'ancienne coutume illusoire et ne profitaientt en réalité qu'à la papauté. M. Imbart de la Tour est dominé par une conception de la papauté qui tient plus du dogme que de l'histoire.

Il nous reste à signaler quelques ouvrages, datant de 1890, où l'historien religieux qui étudie le moyen âge ou la Réforme trouvera d'utiles renseignements. Ce sont d'abord les *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, par M. *B. Hauréau* (t. Ier, Klincksieck ; in-8 de VII et 406 p.), où l'on trouvera des renseignements sûrs touchant la date et la provenance d'un grand nombre de sermonnaires, de poèmes et de traités qui renferment de si curieux détails sur la vie sociale, les croyances populaires, le niveau intellectuel, moral ou religieux du moyen âge. Ce volume est à rapprocher de l'édition des « *Exempla* » de Jacques de Vitry, publiée récemment en Angleterre par M. Crane pour la Folk-lore Society, et d'un recueil de textes publié récemment par M. L. Kotelmann sous le titre de *Gesundheitspflege im Mittelalter* (Leipzig, Voss), qui fournit un grand nombre d'extraits des sermonnaires relatifs à la manière de vivre du XIIIe à la fin du XVe siècle.

Ce sont ensuite deux ouvrages relatifs à l'histoire de la Réforme en France, *Quelques pages sur l'histoire des Huguenots*, d'*Eugène Bersier* (Paris, Fischbacher; in-12 de XVI et 230 p.) et la *Réforme française avant les guerres civiles* de Mme *C. Coignet*. Ce dernier est une œuvre de vulgarisation écrite par une femme d'une intelligence distinguée et d'un esprit généreux. Dans le volume

où les amis de M. Bersier ont recueilli des discours relatifs à l'histoire des Huguenots, il y a plus que de la simple vulgarisation. Les études sur Coligny, sur les Académies protestantes, sur l'accueil que la révocation de l'Édit de Nantes rencontra auprès des grands personnages de l'époque et sur l'industrie des refugiés français, reposent sur un fond très solide de connaissances directement puisées aux sources et, en maint endroit, la forme, toujours très heureuse, s'élève jusqu'à la haute éloquence. Ce petit volume mérite de prendre rang parmi les chefs-d'œuvre de la littérature historique de notre temps.

Le livre de M. *Lanson* sur *Bossuet* (Lecène-Oudin; in-18 de XII et 522 p.) n'est pas moins solidement étayé d'informations très précises. Mais c'est une apologie plutôt qu'une étude littéraire ou historique; et quand M. Lanson, non content de faire de Bossuet le maître de la belle éloquence classique, prétend encore le présenter comme le modèle de l'historien, du penseur, du moraliste et du politique pour le XIXe siècle, il fait du tort à son héros à force de vouloir l'exalter. Il ne fait plus œuvre d'historien, en ne se bornant pas à juger Bossuet dans le milieu auquel il appartient, et il fournit lui-même des armes pour réfuter ses paradoxes, comme le lui a fort spirituellement montré M. Jules Steeg, dans la livraison de mars de la *Revue Pédagogique* (p. 193 et suiv.).

Nécrologie. — Le mois d'avril a enlevé à la science religieuse de langue française deux hommes qui, à des titres divers et avec des méthodes différentes, lui ont rendu de précieux services. Le 8 avril, M. Edmond de Pressensé est mort à Paris, à l'âge de soixante-sept ans. M. de Pressensé a été l'un des hommes qui ont fait le plus d'honneur à sa génération par la droiture de sa vie et par l'inaltérable dévouement qu'il a témoigné pour toutes les causes libérales, non seulement pendant les dernières années de sa vie, mais à une époque où il y avait quelque mérite à braver les rigueurs officielles. Ce libéralisme politique et ecclésiastique s'alliait chez M. de Pressensé à des convictions religieuses fermement orthodoxes. Il a été en France, avec M. Bersier, le représentant le plus éminent du système des églises libres, séparées de l'État et soutenues par les seules souscriptions de leurs adhérents. Il a mené de front l'activité pastorale, la vie politique et le travail scientifique. Quand la mort l'a enlevé, après une longue et douloureuse agonie, il était sénateur et membre de l'Académie des sciences morales et politiques ; il n'avait pas cessé d'être pasteur.

M. de Pressensé était avant tout orateur. Sa pensée se coulait naturellement dans la forme du discours. C'est là ce qui fait le mérite et la faiblesse à la fois de son œuvre scientifique. Nous avons analysé et critiqué ici-même les principaux volumes de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* (t. XV, p. 203; t. XVIII, p. 212; t. XX, p. 217). On y trouve trop souvent le ton de l'apologète; on regrette parfois, comme dans son *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre* qui a eu sept éditions, que les convictions dogmatiques de l'auteur arrêtent le libre essor de la méthode critique moderne. L'érudition y est hâtive et parfois improvisée. Mais, malgré tous ces défauts, les ouvrages histo-

riques de M. de Pressensé n'en conservent pas moins une réelle valeur par le souffle généreux qui les anime, par le talent de l'auteur pour faire revivre les scènes du passé telles qu'il les voit, enfin par les services qu'ils ont rendus et qu'ils rendent encore à la science en faisant pénétrer, dans un monde trop souvent fermé par son étroitesse dogmatique, une partie des conclusions les mieux établies de l'histoire scientifique du christianisme. Nous ne saurions, en particulier, oublier ici la large part que M. de Pressensé a faite à l'histoire des religions dans la nouvelle édition de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église*. Il avait compris la nécessité d'élargir l'histoire de l'Église en tenant compte des autres religions au milieu desquelles ou à la suite desquelles celle-ci a pris son essor. En dehors des ouvrages déjà mentionnés, l'histoire religieuse moderne doit encore à M. de Pressensé : *Le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses ; La liberté religieuse en Europe depuis 1870* ; *L'Église et la Révolution française ; Alexandre Vinet, d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth.*

Autant M. de Pressensé était l'homme de la parole publique, autant M. Édouard Reuss était l'homme de cabinet, le savant tout entier concentré sur ses livres et absorbé par ses cours. Il est mort, le 15 avril, à Strasbourg, sur cette terre alsacienne où il avait toujours vécu et à laquelle il appartenait par toute les fibres de sa personnalité. Il avait atteint l'âge de quatre-vingt-six ans et se reposait de son immense labeur dans le cadre merveilleux de l'une des plus belles bibliothèques privées qu'un théologien ait jamais possédée. Il avait eu le rare privilège d'achever l'œuvre à laquelle il s'était consacré dès sa jeunesse et à laquelle il a voué toute sa vie. Rien n'avait pu le détourner de la tâche qu'il s'était assignée, ni les controverses ecclésiastiques, ni les considérations intéressées, ni même les terribles catastrophes dont l'Alsace a été la victime. Sa conscience de savant était inflexible, sa persévérance au travail, infatigable. Il la été le type du bénédictin protestant. Édouard Reuss était la personnification ra plus accomplie de cette école de théologie de Strasbourg, dont la place est marquée dans l'histoire de la pensée au XIXe siècle. Il réunissait en lui les qualités de l'esprit allemand et de l'esprit français, l'érudition minutieuse, la science massive qui, pendant la plus grande partie de ce siècle, ont été le privilège de l'Allemagne, et la clarté de conception, la netteté dans la disposition des pensées qui caractérisent la manière française. Aussi son œuvre a-t-elle acquis une valeur universelle et durable et son influence a-t-elle été éminemment féconde sur les diverses générations d'étudiants qui se sont succédé au pied de sa chaire.

La Bible, voilà quel fut l'objet constant de ses études. Tantôt il montre de quelle façon se sont formés les divers livres qui la composent dans sa *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*; tantôt il retrace l'histoire de la pensée chrétienne primitive telle qu'elle se déroule dans les écrits bibliques, comme dans les deux volumes de son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle*

apostolique; tantôt encore il établit de quelle façon le recueil biblique s'est formé, dans son *Histoire du Canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne.* Il la suit à travers les âges dans ses divers modes de publication. Ici, il s'occupe des bibles historiées du moyen âge et des traductions de la Bible dans *Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks* ou dans les *Fragments littéraires et critiques sur l'Histoire de la Bible française.* Ailleurs, il dresse le catalogue magistral de toutes les éditions du recueil sacré dans la langue originale, comme dans sa *Bibliotheca Novi Testamenti Græci.* Enfin, il résume les fruits de son étude prolongée dans les quatorze volumes de *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, qui demeureront comme le monument classique de l'interprétation critique du plus grand livre de l'humanité dans notre littérature théologique française moderne.

C'est surtout dans son application à l'Ancien Testament que la critique de Reuss a été initiatrice. Il est le véritable père du système que l'on appelle ordinairement, du nom d'un autre théologien, le système de l'école grafienne, et qui est aujourd'hui généralement admis dans ses grandes lignes par tous les critiques indépendants de la tradition ecclésiastique. Nos lecteurs ont assez souvent eu l'occasion d'en faire connaissance dans cette Revue pour qu'il ne soit pas nécessaire de le reproduire à nouveau. L'homme de cabinet, l'hébraïsant paisible a opéré ici une véritable révolution, d'autant plus intéressante qu'elle n'était en aucune façon inspirée par des sentiments hostiles à l'Église ou par des passions anti-religieuses, mais qu'elle procédait exclusivement du désir de faire mieux comprendre le livre saint.

Ses travaux sur *Flavius Joseph* et sur les *Sybilles chrétiennes* se rattachent aussi à l'étude du siècle apostolique et de la Bible. N'en peut-on pas dire autant, jusqu'à un certain point, de l'autre grande entreprise à laquelle M. Reuss a attaché son nom, l'édition magistrale de toutes les œuvres de Calvin (*J. Calvini Opera quæ supersunt*)? Commencée avec le concours de MM. Baum et Cunitz, elle a été achevée par Édouard Reuss seul. Déjà quarante-deux volumes grand in-4° à deux colonnes ont paru chez Schwetschke, à Brunswick. Ce qui reste à publier est complet en manuscrit. Il y a plusieurs années déjà que M. Reuss nous montrait les cahiers prêts pour l'impression.

Ainsi, non seulement Édouard Reuss, après l'annexion de l'Alsace, a donné à la France sa principale œuvre, *La Bible*, mais encore il a consacré une grande partie de sa verte vieillesse à donner une édition définitive du plus grand théologien français du XVIe siècle. La France lui doit un souvenir reconnaissant. Et nous qui lui devons tant, comme tous ceux de notre génération qui ont fait des études bibliques, nous avons à cœur de lui adresser l'expression de notre pieuse gratitude. J. R.

Nouvelles diverses. — 1° Notre collaborateur M. *Audollent* s'est acquitté d'une mission épigraphique en Algérie, avec la collaboration de M. *J. Letaille*, du mois d'octobre 1889 au mois de février 1890. Le rapport circonstancié des

résultats de cette mission a été inséré dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome (t. X) et en tirage à part (Rome, Cuggiani). Les résultats obtenus par les deux explorateurs intéressent à la fois l'épigraphie chrétienne et païenne. L'Algérie a déjà beaucoup donné aux épigraphistes; si elle était méthodiquement explorée, elle fournirait certainement une moisson bien plus abondante encore.

— 2° Nous avons reçu de M. *Léon Pineau* un petit volume de la collection de contes et chansons populaires publiée par Leroux : *Les Contes populaires du Poitou.* Aucun de ces récits n'offre une grande originalité. L'histoire des croyances populaires n'y puisera pas de documents nouveaux. Ce n'est pas l'éditeur qu'il faut en accuser. Il a opéré sur un sol pauvre, mais il a mis une grande simplicité dans ses récits et la table analytique et alphabétique de la fin permettra aux chercheurs d'y retrouver facilement les éléments de comparaison avec des contes d'autres régions. M. Pineau a eu raison de penser que cela vaut mieux que de se lancer à l'étourdi, soi-même, dans le folk-lore comparé.

— 3° La *Revue théologique* de Montauban a cessé de vivre par suite du départ de M. Bois, doyen de la Faculté de théologie, qu'une douloureuse maladie oblige à quitter ses travaux [1]. Mais elle disparaît sous son ancienne forme pour reparaître sous le titre de *Nouvelle Revue de théologie et des Questions religieuses* et elle cesse d'être dirigée par M. Bois père, pour être dirigée par M. Henri Bois, fils du précédent. Le programme dogmatique reste le même; mais on nous promet plus de variété et plus de régularité. Les questions religieuses y seront traitées à côté de la théologie pure.

— 4° Il convient de signaler dans le cahier de janvier-février du *Journal asiatique,* une note de M. *de Harlez* sur le *Yi-King, sa nature et son interprétation,* qui a pour but de justifier l'auteur des reproches que son système de traduction de ce livre mystérieux lui a valus. « Il y a donc à choisir, écrit M. de Harlez (p. 170), entre un système qui fait du Yi-king, sans y rien changer, un livre comme tous les autres, ayant un sens en toutes ses parties, celles-ci étant bien coordonnées, qui en explique la transformation d'une manière très naturelle fondée sur l'histoire, et qui lui enlève tout ce qu'elle a d'irrationnel en soi; et cet autre, fondé sur une tradition nullement antique, qui représente le livre chinois comme un recueil de soixante-quatre tissus de non-sens, de sottises inimaginables, ayant chacune pour titre un son dépourvu de sens tout comme le reste, et dont rien ne justifie le caractère tellement irrationnel que les commentateurs se contredisent souvent eux-mêmes, parce que leur bon sens naturel les éloigne des explications reçues et les force à reconnaître la vraie nature du vieux King. »

M. de Harlez estime que le Yi a été transformé en livre de consultation du sort. Les devins ont été amenés à faire abstraction de la signification de l'en-

1. Depuis la rédaction de cette Chronique, M. Bois est décédé.

semble et des différentes sentences dans leurs rapports mutuels. Les titres des chapitres ont été laissés de côté; leur valeur s'est perdue. Quant aux « kouas » ou hexagrammes, ce sont des figures servant à la divination et pouvant fournir matière à différents horoscopes, ou des signes de numérotation. Le système du savant sinologue de Louvain a tout au moins l'avantage de la vraisemblance sur tous ceux qui ont été présentés jusqu'à présent et qui étaient parfaitement incompréhensibles.

ANGLETERRE

Publications récentes. — *W. M. Ramsay. The historical geography of Asia Minor* (Londres, Murray; in-8 de VI et 495 p.). M. Ramsay parcourt depuis de longues années les régions encore si mal connues de l'intérieur de l'Asie Mineure. Il est célèbre par le grand nombre d'inscriptions et de monuments qu'il a retrouvés et dont tous les recueils archéologiques ont parlé. La Société géographique de Londres a eu la bonne idée de publier dans ses « Supplementary papers » (t. IV) le résumé de ses admirables études historiques sur la géographie de l'Asie Mineure. Ce travail rendra les plus grands services à tous ceux qui s'occupent de l'histoire profane ou ecclésiastique de ce pays, d'une part en leur faisant connaître les grandes voies de communication aux diverses époques historiques, d'autre part en leur offrant les renseignements géographiques les plus complets sur les cités et les évêchés des diverses provinces de l'Asie Mineure et, parfois même, de précieuses données sur les cultes locaux qui y ont fleuri autrefois. L'ouvrage de M. Ramsay est un livre à consulter plutôt que d'une lecture facile.

Studia biblica et ecclesiastica, II. (Oxford, Clarendon Press). Les membres de l'Université d'Oxford qui s'occupent d'études bibliques et d'histoire ecclésiastique, continuent avec une sage lenteur la publication d'un recueil destiné à faire connaître les résultats de leurs recherches. Le premier volume a paru en 1885 ou 1886. Le second a vu le jour il y a quelques semaines. On y remarque un travail très nourri du savant bibliothécaire de la Bodléienne, le Dr Neubauer, sur les titres des Psaumes, une monographie de M. Bigg sur les Homélies clémentines, et un mémoire de M. F. H. Woods sur l'Origine et les rapports réciproques des évangiles synoptiques. M. Woods considère notre Évangile de Marc comme la base originale des deux autres, sans recourir à l'hypothèse d'un Proto-Marc. Le présent volume, on le voit, n'offre rien de bien nouveau. Il est intéressant plutôt comme symptôme des efforts tentés par quelques hommes très compétents pour répandre parmi les gens d'Oxford la méthode et les conclusions de la théologie indépendante. Dans les dernières livraisons d'une excellente Revue qui, plus que les *Studia biblica* d'Oxford, pourrait contribuer à l'éducation théologique de l'Angleterre, il s'agit de l'*Expositor*, M. le professeur Sanday a traité d'une façon intéressante cette même question de l'origine de nos évangiles synoptiques.

Nouvelles diverses. — 1° *Les Congrès de Londres.* Il se tiendra cet été plusieurs congrès à Londres. Le 1er octobre, les *folkloristes* tiendront le leur à la Société des antiquaires. Il y aura quatre sections : celle des coutumes et institutions traditionnelles sera présidée par M. Fréd. Pullock ; celle des contes populaires, par M. E. Sydney Hartland ; et la section de mythologie, par le professeur Rhys.

C'est au commencement de septembre que doit se réunir à Londres le *Congrès des Orientalistes*, du moins d'une partie d'entre eux. On sait, en effet, qu'à la suite de certains incidents du Congrès de Stockholm, la discorde règne au camp de ces messieurs. Les uns veulent se réunir à Londres en septembre 1891, les autres à Oxford en 1892. Comme toujours, le conflit se complique ici de considérations personnelles et de froissements d'amour-propre. Il n'appartient pas à des étrangers de se mêler des dissensions intestines des savants anglais. On peut toutefois exprimer le regret qu'il ne se trouve pas en Angleterre quelques personnes assez autorisées pour se mettre à la tête d'un mouvement de réconciliation. L'Angleterre était appelée par les intéressés à rétablir l'ordre dans le monde des congressistes. Elle donnerait un singulier démenti à ceux qui avaient eu confiance en elle, si, par suite de misérables querelles personnelles, elle n'aboutit à autre chose qu'à consacrer le schisme.

— 2° L'éditeur Murray annonce pour l'été prochain une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'ouvrage bien connu de M. Monier Williams : *Brahmanism and Hinduism*, qui fait pendant au livre classique du même auteur sur le Bouddhisme.

— 3° Les cours et conférences institués à *University Hall* (Gordon Square, Londres, W. C.) pour familiariser les esprits cultivés de la capitale anglaise avec les résultats de la science religieuse moderne, sont confiés pour le trimestre d'avril-juillet à M. James Martineau, qui parlera de l'Évangile de Luc, à M. Ch. Hargrove, qui fera connaître les conclusions de la théologie critique sur le IVe évangile, à M. Wicksteed, qui décrira la croissance d'une religion nationale, et à M. Armstrong, qui analysera les moyens par lesquels l'homme peut connaître Dieu.

HOLLANDE

Au moment où les travaux de MM. Bellangé, Ernest Havet et Maurice Vernes tendent à reporter après l'exil du peuple juif la rédaction de tous les livres de l'Ancien Testament, y compris les livres prophétiques, l'étude de la période si obscure de l'histoire juive, qui s'étend d'Esdras aux Macchabées, offre un intérêt tout spécial. On accueillera donc avec plaisir le mémoire que M. le professeur Kuenen a publié dans les *Mémoires de l'Académie des sciences des Pays-Bas* (3e série, VII) sur la *Chronologie de la période persique de l'histoire juive.* M. Kuenen s'est attaché particulièrement à l'hypothèse que M. van Hoonacker,

de Louvain, a brillamment soutenue dans le *Muséon* de 1890, d'après laquelle la venue d'Esdras en Judée, à la tête d'une colonie juive, doit être placée en 397, dans la septième année d'Artaxerxès II Mnemon, et non en 458, dans la septième année d'Artaxerxès Ier Longuemain. La solution de ces difficultés chronologiques est d'un grand poids dans le débat sur la formation de l'Hexateuque.

HONGRIE

Les cahiers trimestriels de mars et de juin 1890 du *Hittudományi Folyóirat* (Bulletin théologique), rédigé en langue magyare sous la direction du Dr Jean Kiss, recueil que nous avons déjà signalé comme une preuve de l'activité intellectuelle du clergé catholique en Hongrie, renferment deux études qui nous intéressent : l'une est du Dr Kiss lui-même, elle a été lue à la Société Saint-Étienne ; intitulée « La lumière d'Asie » et « La lumière du monde », elle porte sur le Bouddhisme. L'autre, dont l'auteur est le Dr Alexandre Giesswein, a pour objet le « Livre des morts de l'ancienne Égypte » ; il a été lu à l'Académie hongroise.

(*Communication de M. E. S.*)

ÉTATS-UNIS

M. *Francis Ellingwood Abbot*, le philosophe américain bien connu, vient de publier, sous le titre de *The way out of agnosticism or the philosophy of free religion* (in-18 de XI et 83 p. ; Boston, 1890), un résumé du cours de philosophie qu'il a donné en 1888, à l'Université de Harvard. Dans cet opuscule, qui résume et complète les vues déjà exposées dans son ouvrage *Scientific Theism*, il développe les principales propositions qui donnent tant d'originalité et de profondeur à sa tentative de reconstituer une théologie rationnelle, en s'appuyant sur les données d'un réalisme en opposition avec les tendances prédominantes de la philosophie contemporaine. Se séparant à la fois du phénoménisme, du subjectivisme et même du réalisme transfiguré d'Herbert Spencer, qu'il dénonce comme une simple métamorphose du nominalisme, il s'efforce de démontrer l'intelligibilité infinie de l'Univers, non seulement dans les relations de ses éléments, mais encore dans la constitution intime de son unité. S'élevant ensuite au-dessus des conceptions mécaniques et même organiques du monde qui peuvent simplement nous fournir un panthéisme plus ou moins franchement matérialiste, il arrive à trouver l'unité absolue de l'Univers dans « la réalisation éthique de l'idéal infini de Dieu qui se reflète dans l'idéal fini de l'homme, comme le soleil se réfléchit dans la goutte de rosée ».

Tel est, à l'en croire, le seul principe qui puisse non seulement attribuer une validité objective à la loi morale, mais encore fournir une base inébranlable à la religion de l'avenir. Il n'est pas inutile de rappeler ici que M. Carrau, en

exposant le système de M. Abbot dans son volume sur la *Philosophie religieuse en Angleterre*, a présenté la doctrine religieuse scientifique du penseur américain comme un heureux amendement à celle de M. Spencer.

(*Communication de M. le comte Goblet d'Alviella.*)

ÉGYPTE

Les fouilles de M. Grébaut à Deïr el Bahari. Notre compatriote, M. Grébaut, a eu la bonne fortune de découvrir à Deïr el Bahari, au fond d'un puits de 15 mètres de profondeur, l'entrée d'une série de souterrains dans lesquels ont été cachées jadis 163 momies. Les plus récentes datent de la XXIe dynastie. Les sarcophages sont généralement d'une belle conservation. Ils portent en grande majorité les noms de prêtres ou de prêtresses d'Ammon. Cette découverte permet d'enrichir notre connaissance de l'ancienne religion égyptienne. D'abord il sera d'un grand intérêt d'avoir l'histoire d'une série de prêtres se succédant pendant plusieurs siècles. De plus, les sarcophages de ces prêtres ne ressemblent pas aux autres. Du relevé très sommaire qu'en a fait M. Grébaut pour en dresser l'inventaire, il résulte qu'ils présentent un grand nombre de figures et de scènes nouvelles et qu'ils fournissent dès à présent plusieurs renseignements inconnus sur la signification de certains êtres symboliques.

Outre les sarcophages, la cachette contenait encore soixante-quinze statuettes en bois, renfermant à l'intérieur chacune un papyrus. On peut espérer obtenir ainsi une connaissance exacte du rituel thébain des XXe et XXIe dynasties. Le dépouillement de ces richesses est commencé à l'heure actuelle. Nous saurons bientôt à quoi nous en tenir.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

I. Académie des Inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 13 *février* : M. *Héron de Villefosse* fait connaître quelques-uns des résultats les plus intéressants des explorations archéologiques de M. *de la Martinière* au Maroc : une inscription votive en caractères phéniciens trouvée à Lixus ; trente-cinq inscriptions, à Volubilis, parmi lesquelles une dédicace de *cultores domus Augustæ* de l'an 158 ; une épitaphe romaine qui doit se lire de droite à gauche, comme si elle était en caractères phéniciens.

M. *Salomon Reinach* interprète les bas-reliefs d'un autel découvert au XVIIIe siècle dans la Côte-d'Or, à Mavilly. Les personnages sculptés sur ce monument qui se compose de deux dés superposés, ne sont ni des divinités gauloises, ni des druides avec leurs élèves comme on l'a prétendu. Ce sont les douze grands dieux du Panthéon romain ; seul, le serpent à tête de bélier est spécifiquement gaulois. Il faut noter aussi qu'Apollon est représenté sous forme d'un enfant, ce qui correspond à la qualification *bonus puer* qui lui est donnée dans les inscriptions gauloises et à l'épithète Maponus, qui se retrouve dans le gallois « mapon » avec le sens d' « enfant mâle ».

M. *Delisle* présente un ouvrage de M. l'abbé *Fourrière* : *La mythologie expliquée d'après la Bible*.

— *Séance du* 20 *février* : M. *Geffroy* écrit de Rome que le P. *Germano*, continuant ses fouilles au Cœlius, sous la basilique des Saint-Jean et Saint-Paul, a trouvé des peintures probablement du VIIIe siècle, qui représentent des scènes de la Passion, et que M. le professeur *Lanciani* a retrouvé, non loin de la Chiesa nuova, dans les déblaiements provoqués par l'aménagement du Corso Vittorio Emmanuele, le Terentum ou Tarentum, lieu célèbre où se célébraient les jeux séculaires et auquel se rattachent quelques-unes des plus anciennes légendes de Rome.

Parmi les ouvrages présentés, nous relevons celui du P. *A. C.* : *La tribu de*

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Wagap (Nouvelle Calédonie), d'après les notes d'un missionnaire mariste; et *La cathédrale de Chartres, le tour du chœur*, par M. *F. de Mély*.

— *Séance du 27 février* : M. *Hamy* entretient l'Académie de la mission archéologique au Tonkin, confiée par le Ministère de l'Instruction publique à M. *Dumoutier*. Celui-ci, notamment, a retrouvé les ruines de Hoa-Lu, la capitale du Tonkin après l'expulsion des Chinois par Dinh-Tien-Hoang, le roi des dix mille victoires, vers 970 de notre ère. M. Dumoutier a constaté l'existence de deux temples consacrés au culte des familles royales de Dinh et de Lê et, au haut d'une falaise calcaire, le monument funéraire de Dinh-Tien-Hoang avec de nombreuses inscriptions.

M. *Maspero* analyse l'ouvrage dans lequel M. *Édouard Naville* a résumé les résultats de ses fouilles à *Bubastis* (t. VIII, de l' « Egypt Exploration fund »). Il y a retrouvé le fameux temple décrit par Hérodote, reconstruit à plusieurs reprises et en dernier lieu sous la XXIIe dynastie. Bubastis fut une des capitales des Hyksos. On y trouve des statues de leurs rois.

— *Séance du 6 mars* : M. *Geffroy* écrit de Rome que M. *Wilpert*, chapelain du Campo Santo au Vatican, a découvert, dans la catacombe des Saints-Pierre et Marcelin, une chambre dont la voûte est ornée de peintures représentant des épisodes de la vie du Christ (annonciation, adoration des mages, guérison de l'aveugle-né) et le Seigneur, entouré d'élus, présidant au jugement. Les angles portent des orantes. Ces peintures seraient du IIIe siècle.

M. *de Mély* communique un mémoire sur les vêtements épiscopaux conservés à l'hospice de Lisieux et attribués à saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbery, au XIIe siècle. Il établit par une minutieuse analyse que ces vêtements ne peuvent être antérieurs au XIIIe siècle et qu'ils ont vraisemblablement appartenu à saint Thomas de Canteloup, de la famille de Gournay. Il y a eu confusion entre les deux prélats (la suite à la séance du 13 mars).

M. l'abbé *Duchesne* présente un travail de M. *E. Rodoconachi* sur le *Saint Siège et les Juifs*. L'auteur décrit le Ghetto de Rome au moyen âge et la tolérance relative dont les Juifs avaient le bénéfice dans la ville des papes.

— *Séance du 13 mars* : M. l'abbé *Duchesne* entretient l'Académie des fouilles entreprises par M. G'Sell, maître de conférences à l'École supérieure des lettres d'Alger, à Tipasa, dans la basilique de Sainte-Salza. Le sarcophage de la sainte, placé sur un socle rectangulaire, au centre de l'édifice, a été retrouvé en morceaux. Sur le pavé, entre le socle et l'abside, une inscription en sept hexamètres barbares donne le nom de la sainte. A l'intérieur de la maçonnerie du socle on a trouvé une épitaphe païenne de Fabia Salza, morte à soixante-deux ans et qui était sans doute de la même famille que la sainte.

M. *Perrot* expose les résultats des fouilles entreprises par M. *Lebègue*, à Martres-Tolosanne (Haute-Garonne). On y a trouvé plusieurs centaines de bustes de l'époque gallo-romaine, amoncelés sur un même point et presque tous mutilés. Ces mutilations ne peuvent provenir que d'une destruction volontaire.

Elles ne sont pas le fait d'une inondation ou d'un cataclysme. Il ne saurait pas davantage être question ici de débris d'un atelier de sculpture, puisqu'il n'y a aucune trace de déchets. M. Perrot estime qu'il y avait jadis en cet endroit un temple consacré à Hercule et une riche villa, et que les trésors qui y étaient accumulés ont été brisés volontairement par les chrétiens ou par les barbares au IVe siècle.

M. *de Vogüé* donne des nouvelles des fouilles du P. *Delattre* à Carthage, en 1890. Comme au cours de l'année précédente, il a trouvé de nombreux tombeaux contenant des vases, des lampes, des colliers égyptiens. Pour la première fois il a découvert un vase portant une inscription : « Abdaal mort », en caractères araméens semblables à ceux des papyrus et des « ostraca » trouvés en Égypte.

Parmi les ouvrages présentés, nous remarquons : *La modernité des prophètes*, par M. Ernest Havet ; *Le dossier du donatisme*, par M. l'abbé Duchesne ; *Saint Urbain de Troyes*, par M. Albert Babeau.

— *Séance du* 20 *mars* : M. *Geffroy* écrit de Rome que la nécropole de Falérie, d'où l'on a déjà tiré les éléments d'un véritable musée installé près de Rome, dans la villa du pape Jules, a fourni encore de nouvelles tombes des IIe et IIIe siècles avant Jésus-Christ, avec des inscriptions falisques. — A Vada près Savone (Vadum Sabatium) on a trouvé de nombreux ex-voto, notamment deux mains panthées dont l'une est dédiée à Sabazius. — M. de Rossi a donné une conférence publique dans la catacombe de Pontien, sur le Janicule. Cette catacombe est remarquable par ses peintures de caractère oriental et par son baptistère qui est alimenté par une source d'eau vive.

M. *Léon Heuzey* communique de nouveaux renseignements historiques puisés aux inscriptions des monuments chaldéens découverts par M. de *Sarzec* à Tello (l'ancienne Sirpoula). On établit peu à peu la filiation des patésis ou rois-prêtres et l'on reconnaît que ces personnages ne diffèrent pas autant qu'on le croyait des anciens rois. Dans ces temps reculés la royauté est religieuse ; le roi exerce aussi la fonction du prêtre.

M. *Moïse Schwab* signale des coupes magiques avec inscriptions hébraïques trouvées, l'une à Cannes, les autres en Suziane par M. et Mme Dieulafoy. Ce sont de précieux spécimens de paléographie hébraïque.

M. *Renan* présente un ouvrage de M. *J. Rhys*, *Studies in the Arthurian legend.*

— *Séance du* 25 *mars* : M. *Hamy* reprend le compte rendu des fouilles que la Société archéologique de Djokjokarta a entreprises, à Java, dans la plaine de Prambanan, avec le concours de M. Yzerman et du Dr Grœneman. Ses communications précédentes avaient porté sur les monuments bouddhiques. Les nouveaux travaux ont mis à jour les *ruines civaïtes* : des chambres intérieures qui avaient un caractère funéraire, puisqu'on a retrouvé sous les statues des dieux des puits cinéraires ; des galeries extérieures, enfouies dans des alluvions, et toutes

pleines de débris ; quatre rangées de bas-reliefs dont M. Hamy montre les reproductions photographiques et dont une partie se rapporte au Ramayana. L'édifice central était consacré à Civa et à sa famille ; la plaine même de Prambanan portait autrefois le nom de Chandi-Loro-Djongrang, qui n'est autre que le nom indigène de l'épouse de Civa, Dourgo. Mais autour de cet édifice central il y en a d'autres consacrés à Brahma et à Vichnou.

M. *Heuzey* communique diverses planches inédites des *Découvertes en Chaldée* de M. de Sarzec. On y remarque des cylindres gravés de proportions inusitées. Les scènes reproduites sont des exploits d'Izdubar, l'Hercule chaldéen, luttant contre des animaux fantastiques ; des épisodes de la vie pastorale, notamment des bergers contemplant un aigle qui emporte dans les airs un homme. On se rappelle l'épisode analogue de Galgamès ou du Persée chaldéen, de Ganymède et de nombreux héros des contes populaires arabes ou persans.

M. *G. Bénédite* rend compte à l'Académie de sa seconde mission épigraphique dans la presqu'île du Sinaï, qui a élevé à 2,400 le nombre des inscriptions recueillies pour le *Corpus inscriptionum semiticarum*. C'est surtout dans le Firân que la récolte a été abondante. Au contraire, le pays d'Akabah, à l'est, n'a presque rien donné et semble avoir été redouté jadis des pèlerins nabatéens, comme il est redoutable aujourd'hui par le fait des Alaouîn.

— *Séance du* 3 *avril* : M. *Heuzey* décrit une *masse d'armes de Goudéa*, trouvée par M. de Sarzec dans ses plus anciennes fouilles et donnée par lui au Musée du Louvre. Elle est taillée dans une pierre qui vient des montagnes élamites, non loin de la mer. Elle est formée par trois têtes de lion adossées et porte une inscription au nom de Goudéa, roi-prêtre de Sirpoula. L'inscription confirme des lectures déjà proposées par feu M. Arthur Amiaud et prouve que, chez les anciens Chaldéens, il y avait des masses d'armes sacrées, exposées dans les temples, comme symboles de la puissance royale et divine. Elles pouvaient, en effet, servir à la fois de sceptre et de massue.

— *Séance du* 10 *avril* : M. *Julien Havet* lit, au nom de M. *F. Robiou*, de Rennes, un mémoire sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au temps d'Alexandre. Il passe en revue successivement la Grèce, la Thrace et l'Asie Mineure et expose les éléments du syncrétisme religieux qui se développera après les conquêtes d'Alexandre. L'auteur cherche à déterminer les croyances et les sentiments religieux des peuples qui vont être conquis.

— *Séance du* 17 *avril* : M. *Renan* présente à l'Académie une analyse de l'étude de M. *Jean Réville* sur la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche dans l'histoire des origines de l'épiscopat, étude qui a paru dans le tome XXII de cette Revue.

II. Journal Asiatique. — *Janvier-février* : *E. Aymonier*. Première étude sur les inscriptions tchames. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite). — *W. Bang*. Prolégomènes au Iargard III. — *C. de Harlez*. Le Yi-king, sa nature et son interprétation.

III. Revue des Deux-Mondes. — 15 *février* : *Anatole Leroy-Beaulieu.* Le Juif et l'antisémitisme. Les griefs contre les Juifs. Le grief religieux. — *A. Rambaud.* L'impératrice byzantine. = 1er *mars* : *André Chevrillon.* Dans l'Inde : Agra et Delhi (voir le n° suivant). = 1er *avril* : *James Darmesteter.* Les prophètes d'Israël et leur dernier historien.

IV. Revue des questions historiques. — 1er *avril* : *Vacandard.* Saint Bernard et la royauté française.

V. Revue des Langues romanes. — *Avril-Juin* : *Chabaneau* et *Reynaud.* Légendes pieuses en provençal du XIIIe siècle.

VI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *X.* 4-5 : *Fabre.* La perception du cens apostolique dans l'Italie centrale en 1291. — *Le Blant.* De quelques statues cachées par les anciens. — *Audollent.* Mission épigraphique en Algérie. — *Duchesne.* Le dossier du donatisme.

VII. Journal des Savants. — *Janvier* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Le Çatapatha-Brâhmana (voir les nos suiv.). — *Ch. Lévêque.* Damascius. — *J. Girard.* Un empereur byzantin au xe siècle. — *R. Dareste.* Les assemblées provinciales dans l'empire romain. = *Février* : *Paul Janet.* OEuvres du cardinal de Retz (voir le n° suiv.). — *A. Puech.* Priscilliani quod superest. — *M. Berthelot.* Sur la trace des écrits alchimiques grecs.

VIII. Revue Bleue. — 3 *janvier* : *Jean Honcey.* Chrétiens de lettres (voir le 24 janvier). = 10 *janvier* : *G. Bapst.* Le rôle des femmes dans les Mystères du moyen âge. = 17 *janvier* : *E. Faguet.* L'humanisme en France au XVIe siècle. = 28 *février* : *Gaston Boissier.* Le christianisme et l'éducation romaine au IVe siècle. = 18 *avril* : *Fr. Passy.* Edmond de Pressensé.

IX. Bulletin de la Soc. R. de géographie d'Anvers. — *XV.* 2 : *Baguet.* Les Indiens Parecis. Traditions et mythologie des Indiens du Brésil.

X. Mélusine. — *Mars-avril* : *H. Gaidoz* et *Th. Volkov.* La fraternisation. — *O. Crusius.* L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

XI. Romania. — *Janvier* 1891 : *M. Batchiouchkof.* Le débat du corps et de l'âme (sur la légende du moyen âge connue sous ce nom). — *Paul Meyer.* Le cantique provençal des Trois Maries.

XII. Annales du Midi. — *Avril* 1891 : *E. Cabié.* Sur trois chartes albigeoises concernant les origines de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem.

XIII. Annales de l'Est. — *Avril* : *A. Fournier.* Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles.

XIV. La Révolution française. — *Février* : *F. Aulard.* Le culte de la raison (voir les nos suiv.). — *Baudin des Ardennes.* Du fanatisme et des cultes (réimpression).

XV. Revue des Études Juives. — *XXI* : *J. Læb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Les psaumes (fin). — *J. Halévy.* L'histoire de Michée. Le lit d'Og, roi du Basan. — *H. Graetz.* Un point de repère dans l'histoire de David. — *J. Perles.* Ahron ben Gerson Aboulrabi.

XVI. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Janvier* : *H. Dannreuther*. Le martyr Augustin Marloret et son frère Martin (1506-1586). — *A. Dupin de Saint-André*. Une Église réformée disparue (Reuilly en Touraine). — *Ch. Pradel*. Lettres du pasteur de Rouffignac (voir le n° suiv.). — *A. Chenot*. Thomas la Grue (réfugié en Hollande). = *Février* : *N. Weiss*. Germain Colin et la Réforme à Angers (1535-1545). — Jacques Cabrit, pasteur du refuge. — *A. Lods*. Pierre Ribes (pasteur du désert). = *Mars* : *J. Pannier*. La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religionnaires fugitifs. — *E. Marcks*. Catherine de Médicis et l'assassinat du duc François de Guise.

XVII. Revue des traditions populaires. — *Février* : *P. Sébillot*. Traditions et superstitions des ponts et chaussées (voir mars). — *R. Basset*. Rupture de la digue de Mareb. — *R. Bayon*. Le diable et l'enfer dans l'iconographie (tableaux de Michel Le Nobletz). — *E. Montet*. La chanson de Bricou (suite). — *R. Basset*. Le feu Saint-Elme. = *Mars* : *R. Basset*. Solaïman dans les légendes musulmanes. — *A. Perraud*. Traditions et superstitions du Dauphiné. — *H. Pellisson*. Superstitions béarnaises. — *Murray Aynsley*. Une légende de sorcellerie en Angleterre. — *R. Basset*. Le culte du marteau chez les Lithuaniens (Le soleil captif). — *G. Fouju*. Pierres qui tournent en Eure-et-Loir. — *P. Lavenot*. La légende du diable dans le pays de Vannes. — *R. Basset*. Les rites de la construction en Océanie.

XVIII. Revue chrétienne. — *Mars* : *G. Monod*. Alexandre Vinet. — *Jean Monod*. Une traduction du N. T. (trad. de M. Stapfer).

XIX. Vie chrétienne. — *Mars* : *C. Piepenbring*. Le prophétisme israélite jugé par M. Renan (voir avril).

XX. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : *L. Comte*. Une œuvre de justice et d'assainissement moral. — *C. Correvon*. J. H. Wichern, l'initiateur de la mission intérieure en Allemagne. — *E. Bernard*. Alexandre Vinet d'après une correspondance inédite. — *P. Minault*. Chronique du mouvement catholique social.

XXI. Science catholique. — 1891 : P. 193. *J. Lamy*. Le nom divin Jéhova ou Jahvé devant l'exégèse chrétienne et devant la critique rationaliste. — P. 229. *C. Bourquard*. De l'esthétique d'après les principes de saint Thomas. — P. 241. *F. Cabrol*. La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux (à suivre). — P. 256. *A. Castelein*. La science des religions et les caractères du christianisme. — P. 316. *F. Lagrange*. La nouvelle histoire d'Israël. — P. 336. *J. Souren*. L'Église d'Espagne et les Morisques. — P. 359. *P. Allard* Le culte de Mithra au ve siècle ; — Inscription du ive siècle mentionnant une relique de la vraie croix. — Propagation des religions étrangères dans l'empire romain.

XXII. L'anthropologie. — *II*. 1 : *Carton*. Les mégalithes de Bulla Regia, les alignements des plaines de la Medjerdah et les sépultures du Djebel Herrech.

XXIII. Muséon. — *X.* 1 : *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple. — *A. Wiedemann.* Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes.

XXIV. Academy. — 21 *mars* : *Kuno Meyer.* The Ossianic saga. — *K. Kohler.* The eagle of Etan-Gilgamos and his kindred in folklore (voir le 4 avril). = 11 *avril* : *F. Conybeare.* The Persian element in Marcionism. — *L. Casartelli.* The eagle of Etan-Gilgamos and his kindred in folklore. — *J. Colby.* The authorship of the Epistle to the Hebrews. — *A. Sayce.* Isaiah and Phut in the Babylonian inscriptions.

XXV. Athenaeum. — 14 *mars* : John Wesley (revue de plusieurs ouvrages sur Wesley et sur le méthodisme).

XXVI. English historical Review. — *Janvier* : *Macaulay.* The capture of a general council (1241). — *Bateson.* Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — *Weyman.* Oliver Cromwells kinsfolk.

XXVII. Westminster Review. — *Février* : *Schooling.* Fairytales and science. — *Conybeare.* Recent Oxford theology.

XXVIII. Contemporary Review. — *Mars* : *Farrar.* John Wesley. — *Heath.* The Anabaptists and their English descendents.

XXIX. Nineteenth century. — *Mars* : *Hughes.* John Wesley.

XXX. Scottish Review. — *Avril* : *C. Conder.* The Tell Amarna tablets. — *F. Legge.* The Spanish Inquisition. — Lux mundi.

XXXI. Folk-Lore. — *II.* 1 : *J. Abercromby.* Magic songs of the Finns (suite). — *Gaster.* The legend of the Grail. — *Grant Maxwell.* Slava. — *Andrew St John.* Bhuridatta.

XXXII. China Review. — *XIX.*1 : *Parker.* The propagation of the faith in Corea.

XXXIII. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology. — *XIII.* 3 : *Griffith.* The proverbs of Ptah-Hotep. The tomb of Rekhmara at Thebes. — *Evets.* Note on E-anna-du. *N°* 4 : *Macdonald.* Inscriptions relating to sorcery in Cyprus.

XXXIV. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. — *LVIII.* 3 : *Smith.* Graeco-Roman influence on the civilisation of ancient India.

XXXV. Journal of the anthropological Institute. — *XX.* 3 : *Flower.* Exhibition of a fetish, or Ula, from lake Nyassa.

XXXVI. Proceeding of Asiatic Society of Bengal. — 1889 : *V. A. Smith.* Graeco-Roman, influence on the civilisation of ancient India. = 1891 : *L. Waddell.* Note on the Maniktham monolith in the Puraniya district. — *Mammohan Chakravarti.* Uriya inscriptions of the XVth and XVIth centuries, from the temple of Jagarnath at Puri and the temple of Mahâder at Bhuvanesvar. — *P. N. Bose.* Chatisgar, notes on its tribes, sects and castes.

XXXVII. Indian Antiquary. — *XX.* 1 : *Fleet.* The chronology of the eastern Chalukya kings. — *G. D'. Penha.* Folklore in Salsette (voir le n° suiv.). = *N°* 2 : *Fleet.* Ceremony of walking in the fire according to an old

Canarese inscription at Kôṭûr. — *E. Rehatsek.* Notice of the Gulabnama. — *Natesa Sastri.* Folklore in southern India. — *S. Churchill.* An oriental story of Moses. — *R. Temple.* Marriage in China.

XXXVIII. Mitteilungen d. k. deutschen arch. Inst. *Athenische Abteilung.* — *XV.* 4 : *Wolters.* Das Kabirenheiligtum bei Theben. — *Doerpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis. = *Römische Abteilung, V.* 3 : *Petersen.* Tempel in Lokri.

XXXIX. Sitzzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — *XI* : *C. Schmidt.* Ueber die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke.

XL. Berichte d. k. sächsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. — *Hist. phil. Klasse.* — 1890. II : *Böthlingk.* Drei kritisch gesichtete und uebersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen. Ueber eine bisher arg misverstandene Stelle in der Kaushîtaki-Brahmana Upanishad.

XLI. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV.* 3 et 4 : *Th. Nöldeke.* Der Paradiesfluth Gihon in Arabien. — *G. Bühler.* Açoka's Felsenedicte.

XLII. Hermes. — *XXVI.* 1 : *Wissowa.* Der Tempel des Quirinus in Rom. — *Hirschfeld.* Die flamines perpetui in Afrika.

XLIII. Philologus. — *N°* 3 : *Rohde.* Zu den Bruchstücken der Θεοσοφία — *Stich.* Ad Dionis Chrysostomi orationem Olympicam, I et II. — *Thimme.* Alexander von Abonuteichos.

XLIV. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — 1890. *N°* 4 : *Röhricht.* Sagenhaftes und mythisches aus der Geschichte der Kreuzzüge. — *Becker.* Zur Alexandersage. — *Jellinghaus.* Das Spiel vom jüngsten Gerichte.

XLV. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde. — *XVI.* 2 : *Krusch.* Das Leben des Bischofs Gangerich von Cambrai. — *Günther,* Kritische Beiträge zu den Akten der römischen Synode vom 12 april 732. — *Krusch.* Zu M. Bonnet's Untersuchungen ueber Gregor von Tours.

XLVI. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswssenschaft. — *IV.* 2 : *Bernheim,* Das Verhältnis der Karolinger zu den Pabstwahlen. Zur Sage von der Päbstin Johanna. — *Finke.* Waldenserprocess in Regensburg (1395). — *Pastor.* Die Originalhandschrift von Platina's Geschichte der Päbste. — *Chroust.* Nachtrag zu den Constanzerconcordaten.

XLVII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XII.* 1 : *Schmitz.* Der Vicariat von Arles. — *Falk.* Wie Kurfürst Friedrich III von der Pfalz in der vorderen Grafschaft Sponheim den Calvinismus einführen wollte. — *Paulus.* Zu Luthers Romreise. — *Jostes.* Zum Heliand.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *III.* 4 : *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arischen Volksheldensage und Dichtung (suite, voir n° 5). — Wendische Sagen der Niederlausitz (suite). — *Vernaleken.* Mythische Volksdichtungen (suite). — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube aus der

Provinz Posen. = *N°* 5 : *Knoop*. Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene, III.

XLIX. Ausland. — 1891. *N°* 4 : *Quedenfeldt*. Krankheiten, Volksmedicin und abergläubische Curen in Marokko (voir les n°s suiv.) = *N°* 5 : *Seler*. Religion und Cultus der alten Mexikaner (suite). — *Post*. Ueber Gottesurteil und Eid (voir n° 6). — *Achelis*. Zur Entwicklungsgeschichte des Teufelglaubens. = *N°* 8 : *G. H.* Neuseeländische Sagen. = *N°* 11 : *Glaser*. Nochmals die adulitanische Inschrift. = *N°* 12 : *Hommel*. Die Astronomie der alten Chaldaeer.

L. Globus. — 1891. *N°* 6 : *Priklonski*. Totengebräuche der Jakuten. — *Marthe*. Buddhistische Heilkunde und ihr Studium in Sibirien. = *N°* 7 : *Brinton*. Das Heidentum im christlichen Yukatan. = *N°* 11 : *Von Seydlitz*. Die Feier des Neujahrs bei den Grusinern.

LI. Beweis des Glaubens. — *Février* : *Grau*. Jesus und die Armut. — *Krümmel*. Die Echtheit des Johannesevangeliums. — *Domansky*. Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit (fin). — Des Aristides Apologie. — Das Gespräch zwischen Jason und Papiskus.

LII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *N°* 3 : *Mensinga*. Opfertod und Auferstehung Jesu. — *Egli*. Zweiter Commentar zu Wrights syrischem Martyrologium. — *Nippold*. Zu den Aufgaben der heutigen patristischen Forschung. — *Dräseke*. Der Kirchenvereinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Paläologos. — *Zeller*. Das odium generis humani der Christen. — *Hilgenfeld*. Zu dem Martyrium der Perpetua.

LIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVII*. 2 : *Hillman*. Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. — *Ginsburger*. Die Anthropomorphismen in den Targumim. — *Görres*. Kirche und Stat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum Constantinischen Orientedict (284-324).

LIV. Katholik. — *Février* : *Bäumer*. Zur Geschichte des Breviers. — St Johan von Capistrano in Deutschland. — *Zimmermann*. Geschichte der englischen Katholiken unter Jakob I (voir n° suiv.) = *Mars* : *Falk*. Die ewige Anbetung im Mittelalter. — *Baumgarten*. Die Zahl der Weisen aus dem Morgenlande.

LV. Theologische Quartalschrift. — *LXXIII*. 1 : *Seefelder*. Zur Chronologie der Päbste Cornelius und Lucius I (251-254). — *Kock*. Die Auctorität des h. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination.

LVI. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XIX*. 7 : *Patroni*. Intorno al mito delle Sirene.

LVII. Theologisch Tijdschrift. — *Mars* : *Oort*. Het vaderland van Amos. — *J. Herderschee*. Het slotvers van II Sam. XII. — *W. van Manen*. Een apologeet van Plinius.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

Goblet d'Alviella. La migration des symboles. — Paris. Leroux ; in-8 de 343 p., 7 fr. 50.

E. Krause. Tuisko-land, der arischen Stämme und Götter Urheimat. Erläuterungen zum Sagenschatze der Veden, Edda, Ilias und Odyssee. — Glogau. Flemming; 10 m.

K. E. Neumann. Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Tractat Meister Eckharts. — Leipzig. Spohr; in-8 de v et 109 p.; 2 m. 40.

C. Kiesewetter. Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl du Prel. — Leipzig. Friedrich ; 16 m.

Inscriptiones græcæ Siciliæ et Italiæ additis græcis Galliæ, Hispaniæ, Britanniæ, Germaniæ inscriptionibus, edd. *G. Kaibel* et *A. Lebègue.* — Berlin. Reimer; in-fol.; 90 m.

B. Pomeranz. La Grèce et la Judée dans l'antiquité. Coup d'œil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux. 1re partie — Paris. Jouaust ; in-8 de 99 p.

G. H. Lamers. De wetenschap van den godsdienst. Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. Inleiding. — Utrecht. Breyer ; in-8 de 60 p.; 1 m. 30.

E. Lacoinne. Tables de concordance des dates des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, julien, républicain, etc., établies d'après une nouvelle méthode. — Paris. Cerf.

Ph. Friese. Semitic philosophy, showing the ultimate social and scientific outcome of original christianity in its conflict with surviving ancient heathenism. — Chicago. Griggs; in-12 de XVI et 247 p.; 1 d.

CHRISTIANISME

A. Harnack. Grundriss der Dogmengeschichte. II. Die Entwicklung des Dogmas im Rahmen der abendländischen Kirche. — Fribourg. Mohr ; in-8 de VI et 138 p.; 3 m.

E. G. Tarver. Outlines of christian history, from the ascension of the Lord to the present time. — Londres. Frowde ; in-4 ; 16 sh.

W. Möller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. II. Das Mittelalter, 1re partie. — Fribourg. Mohr ; in 8 de 240 p. ; 5 m. 50.

D. A. Ludwig. Quellenbuch zur Kirchengeschichte. I. Bis zur Alleinherrschaft Konstantins des Grossen. — Davos. Richter ; in-8 de VII et 331 p. ; 4 m. 80.

J. C. Adams. Christian types of heroism. A study of the heroic spirit under christianity. — Boston. Universalist publ. House ; in-12 de III et 208 p. ; 0.75 c.

P. Dausch. Die Schriftinspiration. Eine biblisch geschichtliche Studie. — Fribourg. Herder ; in-8 de VII et 241 p. ; 3 m. 50.

Acta sanctorum Hiberniæ ex codice Salmanticensi, nunc primum integre edita opera C. de Smedt et J. de Backer e Soc. Jesu, hagiographorum Bollandianorum. — Lille. Desclée de Brouwer ; in-4 de IV et 979 p., illustré.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. I. Bibliographie par les pères Augustin et Aloys de Backer, nouvelle éd. par *C. Sommervogel*, I (Abad-Boujart). — Bruxelles. Schepens (Paris. Picard) ; in-4 de XVII et 1928-X p.

Jules Denys. L'évangile de l'humanité ou le christianisme universel. — Paris. Fischbacher ; in-16 de 203 p. ; 2 fr. 50.

A. Weiss. Die Entstehung des Christenthums. — Fribourg. Herder ; in-8 de IV et 158 p. ; 1 m. 50.

F. Badham. The formation of the gospels. — Londres. Paul ; in-12 de 98 p. : 2 sh. 6.

P. Schmidt. Anmerkungen ueber die Composition der Offenbarung Johannis. — Fribourg. Mohr ; in-8 de 54 p. ; 1 m. 50.

K. Erbes. Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. — Gotha. Perthes : in-8 de VII et 184 p ; 3 m. 60.

A. Duprat. Les harmonies entre le Cantique des cantiques et l'Apocalypse. — Lyon. Vitte ; in 8 de X et 332 p..

A. Plummer. The general epistles of St James and St Jude. — Londres. Hodder ; in-8 de 480 p.

E. Le Camus. Les origines du christianisme. II. L'œuvre des apôtres. — Paris. Letouzey ; in-8 ; 6 fr.

J. Wilpert. Die Katakombengemälde und ihre alte Copien. Eine ikonographische Studie. — Fribourg. Herder ; in-4° de XII et 81 p., ill. ; 20 m.

E. Bratke. Das neu entdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, nach dem Originaltext des Entdeckers Dr B. Georgiades zum ersten Male vollständig herausgegeben. — Bonn. Cohen : in-8 de X et 50 p.

J. Belser. Zur diocletianischen Christenverfolgung. — Tubingue. Fues ; in-4 de 107 p. ; 3 m.

A. Puech. Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. — Paris. Hachette ; in-8 de VIII et 334 p.

G. Boissier. La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en occident au IVe siècle. — Paris. Hachette; in-8 de 464 et 516 p.; 15 fr.

J. Mackinnon. Ninian und sein Einfluss auf die Ausbreitung des Christenthums in Nord-Britannien. — Heidelberg. Hörning; in-8 de 39 p.; 80 pf.

S. Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super Psalmos, ed. *A. Zingerle.* — Vienne. Tempsky; in-8 de XXIII et 888 p.; 24 m. (t. XXII du Corpus script. eccl. latinorum de Vienne).

Cypriani, galli poetæ, Heptateuchos. Accedunt incertorum de Sodoma et Jona et ad Senatores carmina et Hilarii quæ feruntur in genesin, de Maccabæis atque de evangelio, ed. *R. Peiper.* — Vienne. Tempsky; in-8 de XXXIX et 348 p.; 10 m. (t. XXIII du C. script. eccl. lat. de Vienne).

R. Castex. Sainte Livrade, étude historique et critique : sa vie, son martyre, ses reliques et son culte. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 285 p.

G. Bonwetsch. Methodius von Olympus. I. Schriften. — Leipzig. Deichert; in-8 de XLVIII et 408 p.; 13 m.

L. Janssens. Le chant grégorien. Sa genèse et son développement. — Lille. Desclée de Brouwer ; in-8 de 36 p.

P. Imbart de la Tour. De ecclesiis rusticanis ætate carolingica. — Bordeaux. Gounouilhou; in-8 de XIII et 140 p.

P. Imbart de la Tour. Les élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle. Étude sur la décadence du principe électif (814-1150). — Paris. Hachette; in-8 de XXXI et 554 p.

U. Rigal. Grégoire VII et ses réformes ecclésiastiques. — Le Vigan. Impr. Vigannaise; in-8 de 92 p.

Abælard's 1121 zu Soissons verurtheilter « Tractatus de unitate et trinitate divina », ed. *R. Stölzle.* — Fribourg. Herder; in-8 de XXXVI et 101 p.; 2 m. 80.

Alberti Magni opera omnia, ed. A. Borgnet. — Paris. Vivès; 7 vol. gr. in-8 à 2 col.

J. von Schulte. Die Summe des Stephanus Tornacensis ueber das Decretum Gratiani. — Giessen. Roth; in-8 de XXX et 280 p.; 10 m.

W. Schirmer. Dante Alighieri's Stellung zu Kirche und Staat, Kaisertum und Papsttum. — Dusseldorf. Schrobsdorff; in-8 de 35 p.; 1 m. 20.

J. Zeller. Histoire d'Allemagne, t. VII. La Réforme, Jean Huss, Martin Luther. — Paris. Didier; in-8; 7 fr. 50.

B. Pons. Martino Lutero riformatore. La sua vita e le sue opere. — Florence; tipogr. Claudiana; in-8 de 428 p.; 3 fr. 50.

Luther's sämmtliche Werke. Briefwechsel, bearbeitet von E. Enders. T. IV, Briefe von Sept. 1522 bis Aug. 1524. — Stuttgart. Vereinsbuchh; in-8 de VIII et 383 p.; 4 m. 50.

V. Doreau. Origines du schisme d'Angleterre. Henri VIII et les martyrs de la Chartreuse de Londres. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de IX et 438 p.

L. Thomas. Théodore de Bèze et la doctrine du dimanche au XVIe siècle. — Genève. Aubert-Schuchardt ; in-8 de 45 p.

C. Cornelius. Kristna kyrkans historia (5e partie). Reformationstidehvarfvet. — Stockholm. Norstedt ; in-8 de 255 p. ; 2 kr. 75.

J. Overton. John Wesley. — Londres. Methuen ; in-8 de 210 p. ; 2 sh. 6.

C. Kenyon. Centenary life of John Wesley. — Londres. W. Scott ; in-8 de 400 p. ; 2 sh. 6.

J. Noordenburg. De christelijke zending der Nederlanders in de XVIIe en XVIIIe eeuw. — Rotterdam. Wijt ; in-8 de VIII et 194 p. ; 1 fl. 60.

L. Séché. Les derniers Jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870). — Paris ; 2 vol. in-8 de XXXVI et 390-459 p. ; 15 fr.

F. Grimaldi. Les congrégations romaines : guide historique et pratique. — Sienne. Bernardino ; in-8 de XII et 556 p.

A. Zahn. Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche im britischen Weltreich im XIX Jhr. — Stuttgard, Steinkopf ; in-8 de 148 p. ; 1 m 60.

F. H. Brandes. Allgemeine kirchliche Chronik, 37e année (1890). — Leipzig. Dürr ; in-8 de IV et 430 p. ; 5 m.

M. Millioud. La religion de M. Renan. — Lausanne. Benda ; in-12 de 203 p. ; 2 fr.50.

R. Church. The Oxford movement (1833-1845). — Londres. Macmillan ; in-8 de 364 p. ; 12 sh. 6.

Das Christenthum in Uganda. — Riga. Hoerschelmann ; in-8 de 26 p. ; 60 pf.

Judaisme et Islamisme

C. Wright. An introduction to the Old Testament. — Londres. Hodder ; in-12 de 242 p. ; 2 sh. 6.

H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felseninschrift. — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de III et 162 p., ill. ; 5 m.

A. Weill. Le Lévitique, troisième des cinq livres mosaïstes de Moïse. — Paris. Sauvaître ; 5 fr.

R. Horton. The book of Proverbs. — Londres. Hodder ; in-8 de 428 p. ; 7 sh. 6.

J. Hoffmann. Hiob. — Kiel. Hæseler ; in-8 de 106 p. ; 2 m.

J. Mühlmann. Zur Frage der Makkabäischen Psalmen (Progr. ; Berlin, in-4 de 19 p.).

J. Taylor. The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah — Londres, Williams ; in-8 ; 5 sh.

G. Rawlinson. Ezra and Nehemiah : their live and times. — Londres. Nisbet ; in-8 de 180 p. ; 2 sh. 6.

E. Rochat. Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon, la pensée

juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne. — Genève. Fick ; in-8 de 100 p.

Maurice Vernes. Du prétendu polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. T. I. — Paris. Leroux; in-8 de 415 p. ; 7 fr. 50 (fasc. 2 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études. Sciences religieuses.)

N. de Gradowski. La situation légale des Israélites en Russie. I. Du règne du czar Alexis Michaïlowitch au règne du czar Nicolas Ier (traduit du russe). — Paris. Cerf; 5 fr.

E. van Leeuwen. Prolegomena van bijbelsche godgeleerdheid. — Utrecht. Breyer; in-8 de VIII et 150 p. ; 1 fl. 50.

J. Mally. Historia sacra A. T. cum introductione. — Gran. Buzarowits; in-8 de VI et 293 p. ; 3 m. 20.

Saadya de Fayyoum. Commentaire sur le Sefer Yesira ou livre de la création, publié et traduit par *Mayer Lambert.* — Paris. Bouillon ; in-8; 10 fr. (fasc. 85 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études, Sciences hist. et philologiques).

L. Friedländer. La Tosephta, livraison Naschim avec le commentaire Heschek Schlomoh. II. — Presbourg; in-8 de XVI et 248 p. ; 3 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Charmes. L'Égypte : archéologie, histoire, littérature. — Paris. Calmann Lévy ; 3 fr. 50.

S. Linde. De Jano summo Romanorum deo. — Lund. Möller ; 4 fr.

A. Rzach. Oracula Sibyllina recensuit R. — Leipzig. Freytag ; in-8 de XXI et 321 p. ; 12 m. — Kritische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln. — Vienne. Tempsky; in-4° de 134 p. ; 6 m. 80.

G. Boissier. La fin du paganisme : étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle. — Paris. Hachette; 2 vol. gr. in-8; 15 fr.

P. Herrmanowski. Die deutsche Götterlehre und ihre Verwertung in Kunst und Dichtung. — Berlin. Nicolaï; 7 m. 50

G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ. — Marbourg.

C. Weyman. Apulei de Psyche et Cupidine fabula adnotationibus criticis instructa. — Fribourg (en Suisse).

W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 19e livr. — Leipzig. Teubner; 2 m.

F. Allègre. Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées (t. XIV de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon). — Paris. Leroux; in-8 de 243 p. ; 5 fr.

G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie (2e série, forme la 1re livr.

du t. XII des « Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie). » — Berlin. Calvary; 9 m.

K. Baedeker. Aegypten. Handbuch für Reisende (2e partie). Oberaegypten und Nubien bis zur zweiten Katarakt. — Leipzig. Baedeker; 10 m.

J. Nikel. Die heidnischen Kulturvölker des Altertums und ihre Stellung zu fremden Religionen. — Leipzig. Fock ; in-4 de XII p; 60 pf.

RELIGIONS DE L'ASIE

A. Chaboseau. Essai sur la philosophie bouddhique. — Paris. Carré; in-8 de 251 p.; 5 fr.

M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda. 2e série. — Baltimore; 1890.

V. Henry. Les hymnes Rohitas. — Livre XIII de l'Atharva-Veda traduit et commenté. — Paris; in-8 de XII et 56 p.; 4 fr.

C. de Harlez. L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Extrait des « Mém. de l'Ac. de Belgique », t. XLIX). — Bruxelles; 6 fr.

FOLK-LORE

A. Erman. Die Märchen des Papyrus Westcar. — 2 vol.; 41 m.

J. Rhys. Studies in the Arthurian Legend. — Oxford. Clarendon Press.

E. Sydney Hartland. The science of fairy tales. — Londres. W. Scott; in-8 de VIII et 372 p.; 3 sh. 6.

F. Krauss et *C. Grober*. Mehmed's Brautfahrt (Smailagic Meho). Ein Volksepos der südslavischen Mohammedaner.

W. Hertz. Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters. — Munich. Franz; in-8 de 103 p. (Extrait des Mém. de l'Ac. des Sciences de Bavière, XIX. I.).

Jaraczewsky. Beiträge zur Alexandersage. — Tubingue. Fues; in-8 de 34 p.; 80 pf.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

TYCHÉ OU LA FORTUNE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT [1]

Une abstraction enfermée dans une forme plastique, celle-ci accompagnée d'attributs qui symbolisent les principales applications et conséquences de l'idée abstraite, voilà ce que paraît avoir été la Τύχη des Grecs et — en un temps où les Romains copiaient de leur mieux les Grecs — la Fortune des Romains.

La forme plastique a attiré l'attention des archéologues, et fourni à leurs inventaires un grand nombre de numéros; mais quantité et variété ne sont pas synonymes. C'est toujours, à quelques détails près, la même femme à figure indifférente, couronne tourelée, patère, corne d'abondance ou poignée d'épis, avec parfois un gouvernail, rarement un globe ou une roue, dont le type a été fixé dès le VIe siècle par la Tyché de Smyrne, œuvre de Boupalos, et vulgarisé par la renommée de la célèbre Tyché d'Antioche, œuvre d'Eutychide de Sicyone. Reine du monde ou patronne particulière d'une ville, elle est la déesse qui répand ou refuse l'abondance, qui gouverne la destinée des États comme des particuliers.

Mais si l'on veut étudier de plus près la personnalité vague que les artistes ont ainsi caractérisée, on ne trouve rien qui la détermine en la limitant, qui lui fasse reconnaître un tempérament, un caractère, une passion ou une vertu dominante. Cette Tyché ou Fortune dont le nom tient tant de place dans les littératures classiques n'a pas de biographie. Pas un mythe, pas une légende

1) F. Allègre, *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*. Thèse de doctorat, Paris, 1889. (Le livre, bien qu'imprimé en 1889, n'a été publié qu'en 1891, après la soutenance).

qui lui donne un corps et la localise quelque part. Elle échappe aux mythographes de profession, qui, parmi les auteurs, sont à peu près les seuls à n'avoir point parlé d'elle. C'est une sorte d'entité verbale, de lieu commun divinisé, qui n'a jamais vécu que par métaphore. A défaut de légendes, les artistes ont eu recours, pour enrichir le langage symbolique, aux associations. On trouve ainsi la Fortune associée à Agathos Dæmon ou Bon Génie, à Tychon, à Ploutos, à Éros, aux Heures. Parfois l'association est poussée jusqu'à la fusion des attributs; la Fortune est identifiée à Hécate, à Aphrodite ou Astarté, à Démêter ou Gæa, Perséphone, Cybèle, Némésis, à Isis, à Isis et à Héra ensemble, enfin à tous les dieux à la fois sous le nom de Fortune Panthée. La Fortune Panthée marque la dernière étape dans l'évolution du type de la Fortune; l'accumulation incohérente des attributs trahit l'impuissance de limiter, de définir; elle est la négation même de la personnalité.

Pas plus que les représentations plastiques, les usages du culte ne nous renseignent sur la nature intime de Tyché. Cette divinité si universellement adorée, soit dans la plénitude de son omnipotence, soit fractionnée en une multitude de petites Fortunes individuelles qui se glissaient jusque dans les sanctuaires domestiques, cette divinité protéiforme, disons-nous, est à peine objet de culte. Point de rite qui lui soit propre; aucune manière connue et traditionnelle de mériter sa bienveillance. Nous savons qu'on lui élevait des statues, et des chapelles pour les abriter; mais si l'on n'avait pas trouvé dans les comptes des hiéropes athéniens le montant de la vente des peaux des victimes offertes à Tyché en 334/3 avant Jésus-Christ, et çà et là des mentions de prêtres ou prêtresses de Tyché [1], on ignorerait qu'il lui eût jamais été offert autre chose que des ex-voto, expression banale de la foi libre, sans attache ni règle officielle, ou qu'on l'eût jamais invoquée autrement qu'en tirades littéraires et prosopopées. On dirait qu'il n'y a point de rapports entre elle et les mortels. Dans l'interminable liste des oracles et des méthodes divinatoires, rien

1) Allègre, p. 173-174.

ne signale une révélation émanée de Tyché. On lit sur une table astragalomantique le coup de « Tyché heureuse[1] »; mais toutes les combinaisons avaient des noms, et celui-ci n'implique pas plus l'intervention de Tyché que le « coup de Vénus » au jeu de dés ordinaire ne suppose l'ingérence de Vénus. Tyché peut apparaître en songe; mais il n'est si mince divinité qui n'en pût faire autant, l'oniromancie étant, dans le domaine de la divination, comme un terrain vague qui n'appartient en propre à personne. En résumé, l'étude des monuments figurés représentant Tyché et des rares témoignages concernant le culte de Tyché ne nous apprend à peu près rien sur l'essence de cet être énigmatique; sur l'origine et la raison d'être de son pouvoir, qui grandit d'âge en âge aux dépens de celui des autres divinités; sur les causes, logiques et morales, auxquelles il faut attribuer l'expansion envahissante d'un concept abstrait — et resté abstrait quand même, en dépit de l'attirail allégorique créé par les sculpteurs — d'un concept dépourvu, ce semble, de tout ce qui prédestine certaines fictions à la popularité.

Et pourtant, le problème vaut la peine d'être élucidé. Il y a là des faits dispersés qui attendent une théorie capable de les enchaîner. Cette théorie, on en doit trouver les éléments dans les ouvrages des poètes, historiens, orateurs, philosophes et moralistes quelconques. Il ne faut pas s'attendre à la trouver toute faite. La Grèce antique ne supportait pas de dogmes; les opinions y étaient libres et, par conséquent, divergentes. De là, chez les auteurs, des appréciations très diverses, suivant le temps où ils vivent, le point de vue auquel ils se placent. Il s'agit d'expliquer cette diversité même et de chercher, par élimination de tout ce qui y est accidentel ou personnel, s'il ne serait pas possible de la ramener à l'unité.

C'est cette tâche, ardue assurément et digne d'un esprit philosophique, que s'est proposée M. Allègre en écrivant sa remarquable *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*. Paris, 1889.

1) Sur les « sorts » des Fortunes *latines*, voy. *Hist. de la Divin.*, IV, p. 147-151.

I

Le livre, comme l'indique le titre, comprend deux parties bien distinctes : d'abord, une étude sur le concept de Tyché; en second lieu, un relevé des textes et des monuments qui nous renseignent sur le culte rendu, sur les formes plastiques attribuées à la déesse.

De cette seconde partie, nous ne dirons rien ici, sinon qu'elle est très consciencieusement traitée et qu'elle a de quoi satisfaire les archéologues. Ce n'est pas là, et nous en sommes bien aise, que s'est porté le principal effort de l'auteur, qu'il a donné la mesure de la vigueur de son esprit et de l'étendue de ses connaissances. Il a rendu un bien autre service à la science des religions en abordant résolument, dans la première partie, l'analyse et l'histoire de l'idée personnifiée dans Tyché. Dans une voie jusqu'alors peu frayée, il s'est avancé avec prudence, sans perdre de vue les textes, comptant les étapes, préoccupé de ne pas confondre les époques et de suivre pas à pas l'évolution de l'idée qui se transforme pendant que le mot reste le même. Quelque jugement que l'on porte sur les solutions auxquelles il est arrivé, on ne pourra désormais les rectifier et les dépasser qu'en suivant ses traces et profitant de son labeur.

Disons tout de suite, pour bien marquer jusqu'où va l'éloge et où commence la critique, que M. Allègre s'est privé volontairement d'une partie des ressources disponibles en écourtant son sujet, sous prétexte de l'étudier exclusivement en pays grec et à l'abri des confusions engendrées par le syncrétisme des basses époques. Il arrête sa revue des auteurs à Polybe, estimant qu'au delà nous n'avons plus affaire à la Tyché grecque, mais à la Fortune romaine. D'abord, c'est une limite chronologique qui ne se retrouve plus — heureusement d'ailleurs — dans la seconde partie, où la majeure partie des monuments cités sont de l'époque impériale; de sorte qu'il y a défaut de parallélisme entre les deux moitiés de l'ouvrage. La limite n'est pas plus rigoureusement maintenue dans la première partie, où le dernier cha-

pitre (ch. VII)[1] contient des références allant, à travers des monuments de tout âge, viser des textes de Dion Chrysostome et de Proclus. Ensuite, la comparaison de la Tyché grecque avec la Fortune romaine était peut-être le vrai moyen de les mieux connaître toutes deux. C'est un postulat que de prétendre que l'évolution logique du concept de Tyché s'est trouvée interrompue ou dévoyée par le contact des Romains, et c'est une conséquence fâcheuse de ce postulat que de n'oser se servir des traités de Plutarque sur la Fortune. Enfin — et c'est le reproche le plus grave qu'on puisse faire à M. Allègre — il semble qu'après avoir eu le ferme propos de dégager l'idée maîtresse qui doit se trouver dans Tyché et se retrouver dans toutes les Tychés, grandes ou petites, de tous les temps, il a désespéré de ramener à l'unité un sujet trop ondoyant : son étreinte a molli, et il nous présente, sous le nom commun de Tyché, une série de types successifs qui n'ont réellement rien de commun que le nom.

Voici, du reste, à l'appui de ces observations, une analyse sommaire, aussi exacte que le comporte sa brièveté, de la première partie de l'ouvrage — défalcation faite du chapitre VII, qu'un plan plus sévèrement ordonné aurait restitué à la seconde partie.

1° Tyché, négligée d'Homère, sinon ignorée de lui, est nommée pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode, puis dans l'*Hymne à Démêter*. C'est alors une nymphe Océanide, d'origine probablement béotienne, divinité champêtre ou marine, toujours bienfaisante sous ses deux aspects, nullement volage et n'ayant rien de commun avec l'idée abstraite de hasard.

2° Après un assez long temps, durant lequel on la perd de vue, Tyché reparaît au VIIe siècle, transformée par les poètes gnomiques en une « abstraction divinisée ». « Elle a complètement changé de nature et de caractère ; elle est devenue la déesse du bonheur, présidant aux actions humaines en général et en assurant le succès[2] ». L'Agathé Tyché n'est plus une Océanide, mais,

1) Ch. VII, *Identification de Tyché avec d'autres divinités* (p. 134-156).
2) Allègre, p. 29.

pour Alcman, une fille de Prévoyance, sœur de Bon Ordre et de Persuasion. Elle dispense le bonheur sans mélange, laissant probablement à la Destinée (Μοῖρα) le soin d'y ajouter les maux.

3° Deux siècles plus tard, au temps de Pindare et d'Eschyle, l'abstraction divinisée reprend une personnalité plus concrète, tandis que son caractère éprouve une modification sensible. C'est encore la déesse du bonheur, mais une « déesse volage et inconstante », « tantôt bienveillante et tantôt funeste »[1]. Le caprice apparaît, et c'est cette versatilité qui distingue Tyché de personnifications analogues, Némésis d'une part, Mœra de l'autre. Pindare essaie en vain de lui ôter ce caractère déraisonnable. Il voudrait faire d'elle une Mœre ou Parque, fille de Zeus, en un mot, une des formes de la Providence; mais c'était revenir à l'abstraction, et la « forme vivante et personnelle[2] » que Tyché avait acquise résiste pour le moment aux pieux efforts du théologien.

4° Cependant, la réflexion une fois éveillée a bientôt fait de volatiliser cette frêle enveloppe. Hasard ou Providence, poussée inconsciente ou volonté intelligente et morale, il faut que Tyché soit l'un ou l'autre, et, dans les deux cas, elle redevient une abstraction. Elle va « renoncer à ses formes précises et concrètes, à sa personnalité, disparaître en un mot, et se résoudre à jouer le rôle d'une abstraction dans laquelle il ne restera à peu près rien de ce qu'elle était jadis »[3]. Mais, même amené ou ramené à l'état d'abstraction, le concept de Tyché n'en est pas plus clair. Des esprits aussi libres à l'égard de la tradition qu'Euripide et Thucydide ne parviennent pas à le saisir et à le fixer. Pour eux, Tyché représente « tantôt l'idée abstraite du hasard, tantôt l'action de la Providence »[4].

5° En fin de compte, à la génération suivante, c'est l'idée de hasard qui l'emporte : mais, par une nouvelle métamorphose, Tyché reprend, pour l'exprimer, « sa forme concrète et person-

1) Allègre, p. 41.
2) Allègre, p. 55.
3) Allègre, p. 55.
4) Allègre, p. 50 (sommaire du ch. IV, *Tyché et l'idée de Providence*).

nelle »[1]. La voilà devenue un être divin juste au moment où elle ne représente plus que la chance, un être dépourvu de sens moral et dont la volonté omnipotente n'a d'autre règle que son caprice. Ce n'est pas tout. Pour faire pénétrer jusque dans le détail de la vie humaine sa déraisonnable influence, Tyché se dédouble en autant de Fortunes particulières et distinctes qu'il y a de peuples, d'associations, d'individus. Un fatalisme peu différent de l'athéisme doit être la conséquence d'une pareille conception de l'univers. L'énergie native de l'Hellène lutte quelque temps encore contre la logique; mais la servitude imposée par Alexandre et ses successeurs brise les courages. On n'agit plus, on discute. C'est aux écoles philosophiques à débattre les questions relatives à la Providence, au Destin, au hasard, à la liberté humaine.

6° L'idée du hasard, tenue jusque-là à l'écart de la science, dont elle est, à proprement parler, la négation, fait irruption dans la philosophie; et, pour que rien ne manque à notre étonnement, c'est Aristote lui-même qui l'y installe. Il ne lui concède, il est vrai, qu'une place restreinte; mais enfin, il admet que le jeu des lois naturelles ou l'effort de la volonté peut être détourné de sa fin par une sorte de résistance spontanée (τὸ αὐτόματον) dans la matière, d'impulsions intercurrentes dans la pratique de la vie. Épicure, lui, croit le sage indépendant du hasard; mais il livre à celui-ci le reste du monde, et son athéisme profite, en somme, à Tyché, qui est surtout la négation de la Providence. Les stoïciens protestent, et veulent substituer la Providence à la Fortune; mais le stoïcisme n'a pas eu d'action sur les foules, et l'on voit, par l'exemple de Polybe, qu'une teinture de stoïcisme ne suffit pas pour affranchir même un esprit d'élite de la « superstitieuse croyance à la Fortune »[2]. Polybe met dans l'histoire la Fortune à la place d'honneur. Il cherche à faire très grande la part de la liberté humaine; mais, cette part une fois faite, tout le reste appartient à la Fortune. Seulement, en stoïcien qu'il est, il fait

1) Allègre, p. 71 (sommaire du ch. v, *Tyché et l'idée de Hasard*).
2) Allègre, p. 125.

de sa Fortune une manière de Providence. Il lui arrive de dire indifféremment « la divinité » ou « la Fortune », ou de réunir les deux mots, pour indiquer une intervention surhumaine. La Fortune est toujours inconstante, en ce sens que ses favoris deviennent ses victimes et inversement; mais c'est là chez elle un dessein suivi; elle sait à l'avance ce qu'elle fera, et, dans ses prévisions elle tient souvent compte de la justice. A tout prendre, Polybe hésite entre deux idées contradictoires et se contente d'une transaction dont il ne sent pas bien toute l'insuffisance.

Ici se termine — un peu brusquement et prématurément, à mon sens — l'histoire de l'évolution de l'idée contenue dans le mot Tyché ou Fortune. C'est aux faits accumulés dans la seconde partie de nous apprendre le reste. En résumant ses impressions, M. Allègre estime que l'histoire de Tyché est, d'un bout à l'autre, une série alternante de conflits et d'accommodements entre la religion et l'esprit philosophique, celui-ci inné à la race hellénique et poussant déjà à la réflexion les cerveaux populaires avant de s'affiner dans les écoles. Dès le début, l'esprit philosophique travaille à épurer la grossière et immorale religion de la Nature, pour laquelle il est « un principe actif de développement »[1]. Mais ce développement conduit la religion ainsi épurée à une décrépitude précoce. La religion et la philosophie sont en conflit. Les anciens dieux ne sont plus que des fantômes; la raison veut une Providence et s'évertue à la créer. Tyché est précisément cette Providence en voie de formation, ébauche indécise que façonne, avec des temps d'arrêt et des tâtonnements, la réflexion populaire. La religion accueille cette nouvelle recrue; l'accord est rétabli. « Mais, sous l'accord apparent, se cache un violent antagonisme[2] ». Agathé Tyché est en opposition perpétuelle avec les dieux olympiens : sa bonté, sa « bienveillance inaltérable » (?) discréditent ces « êtres jaloux » et « sourds à la pitié »; sa libre fantaisie brave leur Destin, leur Nécessité, leur Fatalité. Elle prend leur place dans l'Olympe, et

1) Allègre, p. 159.
2) Allègre, p. 161.

voici de nouveau la religion d'accord avec la philosophie. Mais, « par une contradiction nouvelle et qui n'est pas la moins singulière », Tyché s'amuse en quelque sorte à ressusciter les dieux pour les absorber ensuite ; « elle leur infuse un peu de sa propre vie et leur permet d'attendre, sans être trop discutés, le jour où ils finiront par s'absorber en elle et reprendront, en se confondant tous dans sa forme panthéistique, le gouvernement du monde prêt à leur échapper »[1].

Telle est la marche, et tels sont les résultats de l'étude entreprise par M. Allègre sur « la signification religieuse et morale » de Tyché. Elle témoigne d'un effort extrêmement méritoire, puisque le mérite ainsi entendu ne se mesure pas au succès ; mais l'effort n'a pas abouti. Nous assistons à une série d'oscillations dont l'alternance est trop régulière pour n'être pas artificielle, et dont chacune est comme une rupture avec le passé. Concrète d'abord, abstraite ensuite, puis de nouveau condensée et sublimée tour à tour, la personnalité de Tyché se défait et se constitue perpétuellement sous nos yeux, chaque fois avec des facultés différentes et un tempérament opposé. Il n'y a pas d'être, même symbolique, qui résiste à de telles expériences, et dont on puisse dire, quand tout a changé en lui sauf le nom, que c'est toujours le même. Quel rapport aperçoit-on entre la nymphe Océanide d'Hésiode, la prospérité, fruit de bonnes lois, chantée sous le nom de Tyché par Alcman, la Tyché-Mœre de Pindare? Comment la petite divinité rustique qui, chose déjà singulière, protège en même temps les navigateurs, devient-elle la déesse du bonheur en général, surtout du bonheur qui tient à la sagesse des institutions politiques, pour prendre ensuite le caractère maniaque et capricieux qui risque de faire passer son nom d'Agathé Tyché à l'état de pur euphémisme? Le fil se perd en route. Le nom reste, sans doute, et, en mythologie, c'est bien quelque chose (*nomina, numina*) ; mais le nom, c'est avant tout la définition du rôle prêté à l'être mythique ; or, dans le système de M. Allègre, le rôle de Tyché change autant que sa

1) Allègre, p. 162.

personnalité, et le changement peut aller jusqu'au renversement complet. Admettons, pour complaire à l'auteur, qu'il y ait eu un temps où Tyché dispensait uniquement le bonheur; il y en a eu certainement un autre — et plus long — où ceux qui croyaient à la justice des dieux imputaient à Tyché le malheur des gens vertueux et la prospérité des méchants, qui est faite du malheur des autres. Ils trouvaient en elle, dans son caprice, l'explication de la souffrance imméritée; elle était pour eux, en somme, la déesse du mal.

Ceci nous amène à signaler le vice capital du système fort peu systématique édifié par M. Allègre. Il a bien vu, de temps à autre et d'une façon intermittente, l'antagonisme qui existe entre Tyché et les dieux. Seulement, il croit que Tyché est créée par l'esprit philosophique à la recherche d'une Providence, et imposée par lui à la religion. Tyché est bonne, libre, sage, par conséquent, avec un grain de fantaisie; tandis que les dieux sont jaloux et enferment les hommes, en s'y enfermant ou non avec eux (?), dans leur fatalité. Chaque fois que Tyché rentre, épurée par la philosophie, dans la religion, elle rend à celle-ci une vigueur factice et la conserve ainsi jusqu'au jour où le panthéisme associe dans un accord définitif — si nous entendons bien la pensée de l'auteur — la religion et la philosophie. Or les faits accumulés par M. Allègre suggèrent, croyons-nous, une conception tout opposée. S'il avait élargi et prolongé ou simplement approfondi sur place son enquête sur « le Hasard dans la philosophie grecque » (ch. VI, p. 101-103), il aurait constaté que, pour les philosophes, Tyché a toujours été un grave embarras. Tyché, c'est l'élément irrationnel et inconnaissable qui dérange tous leurs systèmes; ils s'évertuent de leur mieux à l'éliminer, et ceux qui lui laissent une place ne dissimulent pas qu'ils font ainsi la part de l'inconnu. Tyché est la négation de la Providence qu'ils cherchent, et ceux qui croient avoir démontré enfin une Providence toute-puissante, comme les stoïciens, suppriment la Fortune. Tyché a donc été imposée à la philosophie, qui la supporte impatiemment, et il n'est pas probable qu'elle ait été créée par l'esprit philosophique, considéré comme opposé à l'instinct

religieux. D'autre part, c'est forcer le sens de quelques textes et faire violence à l'opinion générale que d'opposer la jalousie des dieux olympiens et le caractère inexorable de leur Destin à la bienveillance spontanée de la Fortune. A tout prendre, c'est le contraire qui est vrai. Aucune religion ayant souci de la morale, et c'est le cas pour la religion grecque à l'époque historique, ne consent à reconnaître des dieux méchants ; elle s'ingénie plutôt à justifier leurs injustices apparentes, et, si elle n'y réussit pas, elle aime mieux admettre à côté d'eux une force dont leur volonté a dû tenir compte. C'est par là que la Destinée d'abord (Μοῖρα), Tyché ensuite, l'une et l'autre distinctes par essence des dieux olympiens, sont entrées dans la religion grecque.

Il serait plus exact de dire qu'elles y sont rentrées. Nous sommes vraiment trop habitués à confondre dans le terme compréhensif de religion ou religions de la Grèce des conceptions d'âge très différent, mal soudées ensemble. Il y a dans cet assemblage des débris de systèmes théologiques antérieurs, que la religion olympienne, création brillante, mais superficielle des lettrés et des artistes, n'a pu ni arracher de la conscience populaire, ni s'assimiler. Nous croyons que Tyché est un de ces débris, et non pas le moindre, rajeuni par un nom relativement nouveau ; que son énergie lui vient non pas de « l'esprit philosophique », mais d'une foi obscure, tenace, laquelle survit à la vogue des Olympiens et se trouve être, en fin de compte, mieux d'accord avec les exigences de la logique que la ridicule impuissance de dieux-hommes, perdus dans un monde trop grand pour eux.

En somme, nous croyons que les matériaux amassés par M. Allègre sont excellents, qu'il faut lui savoir grand gré de les avoir extraits et taillés, mais que la construction est à refaire. C'est s'aventurer beaucoup que de s'engager à esquisser un autre plan, avec la prétention de faire mieux. La critique passe pour aisée, et il est certainement plus facile de se déclarer mal satisfait que de montrer à quelles conditions on l'eût été. Mais le sujet vaut qu'on s'y arrête, et c'est encore une façon de recommander l'ouvrage de M. Allègre que signaler, en le discutant à nouveau,

l'importance du problème historique et philosophique auquel il s'est vaillamment attaqué.

II

Posons d'abord les éléments du problème, où gisent toutes les contradictions qu'il s'agit non pas de juxtaposer, mais de concilier.

1° *Le nom de Tyché.* — Pris dans la langue courante, où il est toujours resté à l'état de nom commun, il signifie ce qui « atteint », ce qui « vous tombe » — comme *chance* de *cadentia* — en bonne ou en mauvaise part.

2° *Généalogie mythique de Tyché.* — Tyché est une nymphe Océanide; une entité morale, fille de Prévoyance; une fille de Zeus Éleutherios, Mœre présidant le groupe des trois anciennes Mœres.

3° *Nature de Tyché.* — Elle est la Chance ou Hasard. Ce hasard peut être ou fatalité, conséquence nécessaire d'un enchaînement immuable de causes et d'effets, ou le contraire de la fatalité, le caprice, la négation de tout ordre suivi et susceptible d'être prévu. Comme fatalité, elle peut être, suivant le point de vue, force inconsciente ou volonté; de même comme négation de la fatalité. L'opinion vulgaire veut que Tyché soit un pur caprice, c'est-à-dire une volonté changeante, mais qui sait ce qu'elle fait. On la représente surtout comme se plaisant aux péripéties soudaines et aux contrastes violents.

Mais, fatalité immuable ou volonté capricieuse, elle n'en reste pas moins fatalité pour les mortels, qui ne peuvent se soustraire à son ingérence, et même pour les dieux, dont elle traverse les desseins.

Du reste, toutes ces idées, précisées par le raisonnement, visent à définir son action plutôt que sa nature. Celle-ci ressort d'autres faits.

Tyché n'est que par exception appelée θεός, ce mot désignant les dieux personnels et anthropomorphes; sa nature est le plus

souvent définie par le mot δαίμων, que les Latins traduisent par *genius*.

Le δαίμων ou *genius* est une puissance génératrice, qui fixe par les conditions de la naissance la destinée des êtres engendrés.

La Tyché qui mène la destinée des individus — personnes ou êtres collectifs — est toujours le « génie » de ces individus. La Tyché universelle est la puissance génératrice universelle, la Grande-Mère, la Terre sous ses divers noms (Rhea, Démêter, Cybèle, Thémis et autres divinités telluriques).

La Tyché grecque est identifiée avec la Fortune latine, celle-ci étant également une personnification de la Terre, ou plutôt de sa fécondité, de son « génie », définie comme telle par le surnom de *Primigenia*.

Dès lors, dans le monde gréco-romain. Tyché, Fortune, Génie sont des synonymes approchés, à peine séparés par des nuances.

4° *Associations et identifications.* — On a déjà dit que Tyché, comme source universelle de vie, a été identifiée avec tous les noms théologiques de la terre. Elle est assimilée ou associée particulièrement avec les divinités de la génération animale, Aphrodite, Éros, Agathos Dæmon, le Tychon ou Hermès phallique, les Cabires et autres symboles de la reproduction.

La reproduction n'étant qu'une lutte et une transaction perpétuelle avec la mort, les divinités de la vie et celles de la mort se trouvent indissolublement associées dans toutes les mythologies. De là, association ou identification de Tyché avec les divinités chthoniennes, Pluton, Démêter, Perséphone-Coré, Dionysos-Iacchos, Hécate, etc.

Tyché, universelle ou particulière, n'est pas moins assimilable aux divinités sidérales, en qui l'astrologie apprenait à voir les facteurs de la destinée, concentrant leur influence sur le moment de la naissance ou de la conception et créant pour ainsi dire le « Génie ».

Enfin, la Fortune Panthée rend toute assimilation de détail superflue.

En résumé, Tyché est la fatalité, mais surtout la négation de la fatalité ; ou bien elle est la fatalité, mais sans être le Destin :

elle est une façon de Providence, mais surtout l'opposé de la Providence; on l'appelle « Bonne », mais elle est surtout redoutée; elle est personnifiée, mais sans sortir réellement de l'abstraction; divinisée, mais en gardant une nature spéciale, « démonique » ou « géniale », irréductible à la nature divine telle que la conçoit la Grèce civilisée; distincte des dieux, mais perpétuellement rapprochée d'eux par voie d'association, assimilation, identification; une, mais fractionnée; reine du monde, mais rapetissée à la mesure des plus obscures existences; omnipotente et maîtresse des dieux eux-mêmes, dont elle a fait la destinée, mais reléguée pourtant dans la hiérarchie des êtres mythiques à un rang inférieur[1]; universellement invoquée, mais à peine honorée d'un culte, et d'autant moins objet de culte que l'on se fait une idée plus haute de sa puissance, si bien qu'à tout prendre, la préoccupation exclusive de la Fortune revient, ou peu s'en faut, à l'athéisme.

Les dimensions d'un article ne permettent pas d'accumuler autour de ces propositions les textes et références qui en feraient la preuve. On peut d'autant mieux les tenir provisoirement pour démontrées qu'on y trouve toutes les contradictions possibles; qu'il y a chance, par conséquent, d'y rencontrer l'application d'un texte quelconque, et que ces contradictions ne sont pas pour faciliter la solution du problème, si cette solution doit être contenue dans un principe unique. Du reste, bon nombre de ces théorèmes se trouveront repris et examinés de plus près au cours de la discussion.

Il s'agit maintenant de montrer que les contradictions des données concernant Tyché s'expliquent, que les solutions de continuité dans le développement de son rôle disparaissent, si l'on consent à reconnaître dans Tyché une puissance occulte conçue à la façon d'un autre âge, d'un âge antérieur à la religion

1) *Haec in diis selectis tenere apicem debuit... quando eos videmus Fortunae potestate selectos... An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna nisi adversam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae nobiles alios faciens nobilitata non est* (Augustin., *Civ. Dei*, VII, 3).

anthropomorphique ou olympienne, un *numen* qui, absorbant et résumant toutes les forces cachées de la Nature, occupe dans le monde toute la place laissée vide par le pouvoir déclinant des dieux olympiens. Il faut se représenter la religion olympienne comme une sorte de placage artificiel, qui recouvre mal et ne recouvre pas tout entier le fonds antérieur. Que les circonstances viennent à refroidir l'enthousiasme excité par les perfections esthétiques, intellectuelles et morales des « Immortels », et le vieil animisme, resté toujours vivant dans la logique populaire [1], va reprendre l'offensive. L'histoire de Tyché est l'histoire d'une lutte sans répit entre la religion olympienne et l'animisme régénéré par la concentration de ses énergies en un vocable unique. L'intervention de l'esprit philosophique ou scientifique dans cette lutte n'y est qu'un épisode, car il est à peu près également hostile aux deux antagonistes. S'il n'a que faire des dieux olympiens, remplacés par des lois naturelles, il ne saurait admettre non plus que la recherche des causes soit comme arrêtée par le recours perpétuel à une cause inintelligible appelée Tyché. Le mot ne sert en philosophie que pour désigner les causes inconnues. C'est bien d'une religion que vient Tyché, et c'est dans les esprits les plus dépourvus de curiosité scientifique qu'elle implante le plus fortement la notion de sa toute-puissance. En d'autres termes, la réflexion philosophique a bien aidé au triomphe de Tyché, mais d'une façon purement négative, en discréditant la religion olympienne : ce n'est pas elle qui aurait donné au Hasard un caractère religieux et l'aurait incorporé à une forme matérielle imitée des traditions de la religion anthropomorphique. Il ne suffit pas, en effet, qu'une foi s'affaiblisse pour qu'une autre

1) C'est la religion que les moralistes appellent d'un nom fort juste la δεισιδαιμονία, la « crainte des Génies ». On retrouverait aisément dans une foule de cultes locaux ces génies primitifs, souvent affublés de noms empruntés à la théologie poétique. Il est à souhaiter que l'on reprenne à ce point de vue toute l'histoire de la mythologie grecque, avec le souci de ne plus confondre les éléments hétérogènes groupés sous un même nom, par exemple le Zeus de Dodone ou celui du Lycée avec le Zeus classique. Ce triage dissiperait peut-être les nuages amoncelés par la mythologie soi-disant comparée, et remplacerait avantageusement la chasse aux étymologies tirées du sanscrit.

s'improvise et pullule sur le même terrain ; il faut encore que cette autre ait été comme déposée en germe dans les esprits, qu'elle y ait trouvé des points d'attache, des appuis tout faits et que son épanouissement ne soit que la révélation d'une vigueur due à des racines profondes. On peut retrouver, croyons-nous, dans les plus anciennes traditions des Grecs le concept de Tyché virtuellement impliqué, avec tous les éléments qui se grouperont alentour, non seulement l'abstraction appelée chance ou hasard, mais surtout Tyché-Fortune ou Génie, la force génératrice, fatale et toute-puissante, à laquelle sont soumis les dieux eux-mêmes. La logique instinctive du peuple n'a eu qu'un médiocre effort à faire pour amener ce concept de son insignifiance première à son omnipotence finale.

La théologie grecque n'a jamais eu de système bien arrêté sur les origines du monde, des dieux et de l'espèce humaine. Ce serait donner prise aux objections que d'attribuer au système théogonique d'Hésiode la valeur d'une tradition populaire et de poser sans examen tout le raisonnement sur cette première assise. Mais si, dans la *Théogonie*, le système est d'Hésiode, la matière a été fournie par la tradition, et le poème, une fois passé à l'état de catéchisme, a réagi à son tour sur la tradition et s'y est incorporé. Du reste, peu importe. Nous n'emprunterons à Hésiode que des idées générales dont nous rencontrons la trace partout, et auxquelles tous les auteurs, à commencer par Homère, ont fait allusion.

De ces idées, la plus générale est que les dieux olympiens sont nés d'autres dieux, dans un monde déjà formé, sinon achevé, à une époque où existait peut-être déjà l'espèce humaine. Ils sont nés, c'est-à-dire ils sont le produit d'une force génératrice, antérieure et supérieure à eux, qui les a dotés de leurs facultés et aptitudes. On dira plus tard, sans offenser la tradition, que chacun d'eux a eu sa Tyché, sa Fortune ou son Génie. C'est grâce à leurs aptitudes naturelles, à leur intelligence et à leur énergie, qu'ils ont dû — les poètes le répètent sur tous les tons — l'empire du monde. Cet empire, ils l'ont arraché aux Titans, leurs parents, ceux-là moins bien doués du côté de l'intelligence, mais nés

aussi et prédestinés de la même façon, par des aptitudes qu'ils ne s'étaient pas données eux-mêmes. On arrive ainsi au couple primordial, Terre et Ciel, qui, le Ciel ayant été engendré par la Terre, se résout en une seule et universelle source de vie, « l'énorme Gæa ». Au delà et à côté, il n'y a plus que de la métaphysique, imputable à l'auteur de la *Théogonie*. Laissons à Hésiode son Éros, son Chaos, et la lignée issue du Chaos par l'Érèbe et la Nuit. Pour tout le monde, c'est la Terre qui a tout engendré, êtres animés et inanimés, dieux et hommes. Voilà la force génératrice dans sa plénitude, celle qu'on appellera plus tard Tyché ou Fortune universelle.

Mais n'anticipons pas et revenons aux dieux olympiens, pour tâcher de repenser l'idée que se faisaient d'eux les Grecs de l'époque historique. Ces dieux gouvernent le monde, mais ils y tiennent peu de place. Il sont là une poignée de conquérants, groupés dans un fort d'où partent leurs commandements. Bien leur prend d'être agiles et de pouvoir se transporter en quelques pas aux extrémités de l'univers, sans quoi ils risqueraient fort d'être mal obéis. Ce monde qu'ils possèdent, ils le gouvernent par le dehors, non par une action immanente, infuse dans la masse. Ils ne l'ont ni créé ni même organisé, et, comme il s'est fait sans eux, il vit sans eux. Ils ne détiennent pas les sources de la vie, pas même de la leur; celle-ci, ils la transmettent par voie de génération, simples instruments d'une force qu'ils ne peuvent régler et qui ne leur épargne pas toujours les mécomptes, témoin le fils disgracié, Héphæstos, dont Zeus eut à rougir. Les énergies génésiques sont représentées par des êtres à part, des δαίμονες, Nymphes, Pans, Satyres, Cabires, tous d'origine tellurique, et Gæa reste toujours le réservoir commun où s'alimente la force vitale. Et comme la génération décide de la destinée, c'est encore Gæa qui détient le secret de la destinée universelle. Toute inspiration prophétique venait de la Terre et des divinités chthoniennes. Zeus lui-même n'est, au regard de Gæa, qu'un écolier. C'est elle qui lui apprend son métier de roi, qui le met à même, par une révélation opportune, de prévenir sa déchéance en avalant Mètis. Zeus arrive peut-être à se renseigner sur la destinée des autres, mais il connaît mal la

sienne. Il faut qu'un sage avis de Prométhée l'empêche de renouveler, en épousant Thétis, l'aventure qui avait failli mal tourner pour lui avec Mêtis, et le Titanide, qui lui a prouvé sa supériorité intellectuelle en le dupant à Mécone, garde encore par devers lui certain secret dont Zeus se montre fort inquiet.

Ainsi, à mesure que les générations divines deviennent plus semblables au type humain, elles se dégagent de la Nature au point de n'en plus mouvoir ni même connaître les ressorts[1]. Leur personnalité se limite en s'affirmant, et leur pouvoir se rétrécit. Il y a, en dehors du cénacle olympien, un large domaine — la Nature entière — où agissent des forces spontanées, incoercibles, impersonnelles, des forces auxquelles les dieux eux-mêmes, en tant qu'êtres vivants, sont soumis. C'est dans ce domaine que, sans provoquer de conflit avec une religion si peu exigeante, les philosophes installeront un jour les lois naturelles. En attendant, les poètes théologiens le remplissent avec des abstractions analogues. Ils résument l'action de toutes les énergies telluriques, démoniques, géniales, dans la Mœre ou Destin. La Mœre est pour eux une force cosmique, étrangère à la morale; ils la rendent responsable de tout ce qui leur paraît à la fois mauvais et nécessaire dans le cours ordinaire des choses, de tout ce qu'il y a de cruauté et d'injustice dans certains accidents. Nous touchons là au fonds et au tréfonds de la théologie, ou, si l'on veut, de la philosophie religieuse des Hellènes. C'est le souci de la morale, considérée comme partie de l'esthétique, qui fait et défait la religion des artistes et des poètes, religion constamment occupée à dégrossir les mythes naturalistes, à les corriger, à rejeter ceux qui ne peuvent devenir édifiants. Contrairement à un préjugé invétéré, qui continuera longtemps encore à obscurcir l'histoire des religions, le sens moral est indépendant et des religions et même du sentiment religieux. Les religions ne font pas

1) Zeus ignore la Nature : il tient sa foudre des Cyclopes, qui la lui ont apportée toute faite au moment opportun. Il ne sait pas davantage guérir, ni lui, ni son fil Apollon. Les divinités iatromantiques sont toutes d'origine chthonienne, et c'est par une suture artificielle qu'elles ont été rattachées à la généalogie des dieux olympiens (cf. *Hist. de la Divination*, III, p. 274-280).

la morale, elles la subissent, et toujours à leur détriment; car le sens moral, s'affinant avec la civilisation, les oblige à revenir sur leurs affirmations, à dénaturer leurs dogmes et à renier ou transformer — ce qui revient au même — leurs habitudes primitives. Réduites à leur fond commun, les religions sont une conception sommaire du monde, de la Nature, conception dominée par la préoccupation absorbante de l'intérêt humain. Quand s'éveille dans les consciences le sentiment de la justice, qui contient en germe toute la morale, les religions sont obligées de l'introduire dans leur conception du monde — de l'y introduire pour ainsi dire de force, car la Nature ne connaît pas la justice — et de remanier à ce point de vue toute leur physique et leur métaphysique. En Grèce, l'intrusion de la morale dans la religion naturaliste a produit, l'art aidant, la religion anthropomorphique ou olympienne. Si les dieux olympiens, imparfaitement dégagés de leurs origines, ne sont pas encore des types de perfection morale, ils le deviennent, et les théologiens, en dépit des vieux mythes qui les gênent, s'y emploient de leur mieux.

Mais, dans ce système, les dieux perdaient en puissance ce qu'ils gagnaient en beauté et en vertu. Il était commode de rejeter sur la Nature ou la Destinée (Μοῖρα) tout ce qui, dans le cours des choses, froisse le sentiment de la justice; mais c'était adjuger à la Destinée la plus grosse part. Aussi voit-on les poètes théologiens, défaisant d'une main ce qu'ils avaient fait de l'autre, travailler à soumettre le destin au contrôle de Zeus, ou même à l'absorber en lui. La trace de ce labeur incohérent et contradictoire est partout visible. On trouve dans Homère[1] des textes d'où il résulte que le Destin est conçu tantôt comme uni à Zeus, tantôt comme distinct de sa volonté, et, en ce cas, tantôt comme supérieur, tantôt comme inférieur à lui. Dans la *Théogonie*, la Mœre est décomposée en trois personnes (Clotho, Lachesis, Atropos), et ces trois Mœres ou Parques, données d'abord comme filles de la Nuit

1) Voy. Nägelsbach, *Homerische Theologie* (2e édit., 1861), p. 120-148. Le Destin s'appelle, dans Homère, Μοῖρα quand il est personnifié, et encore μόρος, μόριμον, μόρσιμον, αἶσα, πεπρωμένη (μοῖρα), πότμος, οἶτος, θέσφατον, etc. Les philosophes appellent ordinairement la fatalité εἱμαρμένη (μοῖρα).

(forces aveugles et inexorables), sont plus loin filles de Zeus et de Thémis. Voilà la Destinée ou la Nature, comme on voudra, réconciliée avec la justice, et la puissance de Zeus élargie d'autant. Mais, élargie, elle redevenait responsable des injustices remarquées dans le gouvernement du monde; le problème qu'on croyait résolu se posait à nouveau, et le travail antérieur était à recommencer. Les Grecs n'imaginèrent pas d'autre méthode que l'ancienne; ce fut bien un recommencement. A mesure que le Destin s'assagit, qu'il devient ordre et harmonie, il faut une autre entité pour jouer le rôle de force perturbatrice, affranchie du joug de la morale. Alors apparaît Tyché, substituée à l'ancienne Mœre, qui elle-même tenait la place de la force génésique primordiale, de l'antique Gæa. Quantité négligeable dans Hésiode, Tyché est déjà de moitié, au jugement d'Archiloque, dans la confection de la destinée humaine.

Tout ce que gagne Tyché, remarquons-le, est autant d'enlevé au Destin raisonnable, à plus forte raison à la libre disposition des dieux. Tyché, d'une part, de l'autre, les dieux et leur Destin plus ou moins providentiel, sont comme les deux plateaux d'une balance dont l'un ne peut s'élever sans que l'autre s'abaisse. Tyché est en dehors du monde des dieux proprement dits. C'est un δαίμων, une force indomptée et indomptable. Il suffisait d'être, comme Pindare, sincèrement religieux pour sentir que le rapide essor de Tyché menaçait la religion des dieux olympiens et trahissait un singulier affaiblissement de la foi en leur puissance. Qui priera les dieux si, après s'être assuré de leur bienveillance, il faut encore compter avec les caprices de la Fortune? Qui consultera leurs oracles, si, ces caprices de la Fortune, ils ne peuvent même les prévoir? Qu'il soit ou non l'écho des doctrines enseignées à Delphes, Pindare essaie d'annihiler Tyché par le procédé appliqué précédemment au Destin. Il lui donne la place d'honneur dans le groupe des Mœres ou Parques, mais à condition qu'elle soit aussi fille de Zeus, et, comme telle, soumise à son père. Ainsi disciplinée, il la chante dans un hymne spécial et invente pour elle de magnifiques épithètes.

Mais ce qui avait réussi autrefois ne réussit plus. Tyché ne se

laissa pas enrôler parmi les servantes de Zeus. La conviction était entrée dans les esprits que les dieux olympiens ne suffisaient pas à mener le monde, devenu décidément trop vaste pour eux. Ce n'était plus seulement le souci de la morale qui conseillait de limiter le pouvoir des dieux pour ne pas tourner éternellement dans le même cercle vicieux; c'était aussi la conception agrandie de l'Univers qui faisait sentir leur insuffisance. La philosophie naissante avait ébranlé le crédit des dieux auprès des hautes classes; le vulgaire constatait chaque jour l'impuissance des dieux à protéger les cités ou les personnes les plus dévouées à leur culte. On pouvait encore concéder aux dieux une part dans la conduite de la destinée ; mais, cette part une fois faite, le reste appartenait à la force irresponsable que le peuple appelait Tyché, et les philosophes, la Nature. Il ne s'agissait plus que de savoir dans quelle proportion s'associaient les deux influences, celle des dieux, celle de la Fortune.

A partir de ce moment, aucune idée nouvelle n'entre plus dans le débat. Les esprits religieux cherchent à restreindre le rôle de la Fortune, que l'opinion courante, de plus en plus détachée de la théologie poétique, s'obstine à élargir. La croyance à la Fortune satisfait l'instinct populaire, à qui les théologiens ont longtemps fait violence et qui revient de lui-même à ses habitudes préhistoriques, aux puissances occultes, aux génies locaux, résumés dans le vocable à la mode. Dès qu'il se sent libre, il brise l'unité artificielle de cette Fortune, qui, comme la Mœre, comme Gæa, est trop universelle pour entrer dans l'horizon borné des destinées particulières. Chacun a bientôt sa Fortune à lui, son Génie propre, de qui il peut raisonnablement attendre aide et protection, car ce Génie est attaché à sa personne, et n'est « mauvais » que s'il est impuissant à le défendre contre l'effort tout aussi égoïste des autres Génies. Est-ce la somme de toutes ces volontés incohérentes qui forme la grande Tyché, ou le monde conçu comme un tout a-t-il aussi son Génie, c'est affaire aux logiciens d'en décider; le peuple n'en a cure. Ses hommages vont à la Fortune de la cité, et en général aux Fortunes particulières; la Fortune universelle reste vague à l'arrière-plan, comme

un recours commode où aboutissent tous les raisonnements en détresse, où l'on est sûr de trouver l'explication de tout ce qui paraît inintelligible.

Entre la théologie poétique et la nouvelle religion populaire, issue de l'antique animisme, les philosophes, qui ne sont satisfaits ni de l'une ni de l'autre, ne sont pas médiocrement embarrassés. Ils ont écrit sur la Fortune, la Destinée, la Providence, une quantité d'ouvrages dont la perte n'est pas autrement regrettable. Nous n'y trouverions pas ce que nous cherchons, l'état de l'opinion commune, puisque les philosophes se font gloire de ne pas la suivre, et il est assez facile, connaissant le petit nombre de solutions applicables au problème, de présumer à laquelle d'entre elles chaque école s'était arrêtée. Il suffit de faire remarquer que la philosophie — nous l'avons déjà dit — ne pouvait être favorable à Tyché, et que, d'autre part, elle n'a pas su lui opposer une idée adéquate en étendue, supérieure comme valeur morale. La Fortune ne pouvait céder qu'à la Providence. Cette Providence, à la fois toute-puissante et juste, la religion polythéiste n'avait pu ni la créer, ni même la concevoir. La Providence est universelle ou elle n'est pas. Que l'on additionne les soins, faveurs et attentions de tous les dieux (ἐπιμελεία, προνοίη θεῶν), la somme ne fait pas une Providence; il y manque non seulement la toute-puissance, mais la coordination, le plan. Or, la philosophie, toujours en quête d'une Providence, a toujours été arrêtée, au moment de la définir, par l'intolérable contradiction qu'il y a à admettre simultanément une Sagesse toute-puissante et la réalité du désordre, du mal, qui entrerait ainsi dans le plan providentiel. Platon lui-même s'en tient au dualisme de la matière et du divin, et explique l'imperfection du monde par la résistance que la matière oppose à l'action divine. Il reconnaît, lui aussi, l'existence d'une spontanéité aveugle, irrationnelle. Que cette force soit appelée en bloc ταὐτόματον, ou que l'on distingue, avec Aristote, entre ταὐτόματον et τύχη, peu importe; c'est la part laissée à la Tyché populaire, antagoniste de la Providence. Enfin, le panthéisme stoïcien ramène le monde à l'unité, et, pour la première fois, la philosophie va créer une véri-

table Providence. Mais au prix de quelles contradictions! Les stoïciens ont été obligés de nier la liberté afin d'établir l'omnipotence de leur Dieu, d'affirmer la responsabilité — une responsabilité tout intérieure et dépourvue de sanction — afin d'échapper aux conséquences morales du fatalisme, et d'ergoter sans fin autour de ce paradoxe fondamental. Et tout cela pour aboutir, en somme, à ruiner la morale dont le souci trouble leur métaphysique; car, dans un système qui déclare providentiel tout ce qui est, il n'y a plus lieu de distinguer entre le bien et le mal. La Providence stoïcienne devient par là aussi étrangère à la morale que son contraire, la Fortune, avec cette circonstance aggravante que sa volonté est réfléchie et ne passe pas pour du caprice. Du reste, le stoïcisme, qui visait à devenir une religion et qui s'est donné tant de peine pour ne pas rompre avec la théologie traditionnelle, n'a jamais eu de prise sur l'âme du peuple. On peut donc dire, en faisant abstraction des nuances, qu'aucune doctrine ne réussit à éliminer du monde l'élément instinctif, irrationnel, source de la vie et agent de la destinée, qu'y avait admis la tradition la plus lointaine, et que tous les systèmes philosophiques ensemble n'ont pas retardé d'un instant le triomphe de Tyché. De toutes les réflexions et discussions se dégageait au contraire, de jour en jour plus nette, l'idée que cet élément irrationnel jouait dans le monde un rôle prépondérant et primait l'action intelligente des dieux.

Il n'y a pas, croyons-nous, dans toute l'évolution du type de Tyché ainsi conçu une seule solution de continuité, une seule de ces métamorphoses, de ces transitions de l'abstrait au concret, dont M. Allègre se montre si prodigue. Tyché est bien, du commencement à la fin, la Chance en général, et plus spécialement, pour les êtres vivants, la chance de bonheur et de malheur résultant de la naissance, de la génération, du Génie. En analysant le mot vague qui, avec les représentations plastiques, constitue toute sa personnalité, on constate que Tyché est une force cosmique absolument distincte de l'action des dieux olympiens, et qu'en remontant à ses origines, on aboutit à la Terre en passant par l'entité intermédiaire appelée Mœre, ou à tous les génies

telluriques qui revivent dans les Tychés ou Fortunes particulières.

III

Il faudrait maintenant essayer sur les textes la valeur de cette théorie (que nous avons dû exposer toute faite, faute de pouvoir dérouler les sinuosités du chemin qui nous y a conduit), au moins sur les textes qui ont le plus embarrassé M. Allègre.

D'abord, le passage où Hésiode fait de Tyché une Océanide. Pourquoi une Océanide? Précisément parce que la famille des Océanides est pour lui comme un répertoire des forces de la Nature qui ne sont pas autrement personnifiées, répertoire commode, sans classification méthodique, où le théologien est libre de faire entrer pêle-mêle tous les vocables issus de l'imagination populaire et de la sienne. Après avoir aligné quarante-un noms d'Océanides, il avertit qu'il a cité seulement « les plus anciennes filles d'Océanos et de Téthys », mais qu'elles sont trois mille, occupées à surveiller partout à la fois la terre et les profondeurs de l'onde. Ce sont bien, sous la forme gracieuse de nymphes « au pas souple », les génies de l'ancienne religion naturaliste, enfants de la Terre, ici ses petits-enfants par Océanos, le premier-né des fils engendrés par Gæa et Ouranos. On sait, du reste, qu'Homère ne remonte pas au delà d'Océanos, qui est pour lui « l'origine de toutes choses »[1], ce qui rapproche encore les Océanides des sources mêmes de la vie. Rencontrant donc sur son chemin l'idée de « Chance » ou de « Hasard », bien insignifiante encore en un temps où les Olympiens attirent tous les regards, Hésiode l'a cataloguée, sans philosopher davantage, dans le compartiment mythologique destiné à recueillir la foule, en majeure partie anonyme, des forces naturelles les plus diverses. Il n'en a pas fait pour cela une divinité champêtre ou marine; ce n'est pas à l'humble Tyché du moment que revient la corne d'abondance et le gouvernail, mais à la Tyché future, dispensatrice de la ri-

1) Hom., *Iliad.*, XIV, 246.

chesse et pilote de la destinée. Ira-t-on attribuer aussi le caractère de divinité rustique à Pitho — don naturel de la persuasion — qui figure en tête de la liste des Océanides, ou à Styx, qui la termine? Ce n'est évidemment pas non plus à titre de divinité rustique que la Némésis de Rhamnonte a été classée par certains mythographes parmi les Océanides[1]. Ces mythographes n'ont fait qu'user, comme Hésiode, du compartiment banal où s'entassaient tous les génies d'origine inconnue, relégués dans les obscures fonctions d'ouvriers de la Nature.

Ainsi se trouve supprimé le large fossé qui, au jugement de M. Allègre, sépare les deux premières étapes de la carrière de Tyché et qu'il a cru devoir contourner en greffant sur le titre d'Océanide la fonction de divinité rustique, et sur la fonction le caractère de « déesse du bonheur ». Tyché, dans la définition superficielle qui a longtemps suffi à l'imagination populaire, a toujours été la « Chance », heureuse ou malheureuse. L'épithète d'Agathé n'indique pas du tout qu'elle dispense uniquement le bonheur; ce serait plutôt une preuve du contraire. Le croyant qui l'invoque ne fait appel qu'à la chance heureuse; il l'invite à rester ou à devenir telle pour lui; il se garde de toute parole de mauvais augure, et l'épithète se fixe ainsi à l'état d'euphémisme, précisément parce qu'on sait qu'il pourrait y avoir danger à en employer de plus véridiques. On ne s'y prend pas autrement avec les Euménides. Cependant, tout compte fait, dans le concept de Tyché, l'optimisme, sans être dominant, tend à l'emporter. Bien que son principal rôle soit d'endosser la responsabilité des biens et des maux immérités, la Fortune n'est pas essentiellement malveillante. Universelle, elle est tout au plus indifférente au sort des individus; particulière, elle est censée s'intéresser à l'être qu'elle domine, et, comme on l'a dit plus haut, elle n'est décidément pour lui la « male chance » que quand elle n'est pas de force à lutter contre les autres Fortunes.

1) Pausan., I, 33, 3; VII, 5, 3. Dans Hésiode, Némésis est fille de la Nuit. Elle devient Océanide en vertu de ses affinités avec Tyché. Sur ces affinités, voy. Allègre, p. 226.

Ceci supprime encore, croyons-nous, l'espèce de volte-face que M. Allègre a cru remarquer dans l'évolution du concept de Tyché, qui de déesse du bonheur serait devenue tout à coup capricieuse, et, somme toute, plutôt méchante, parce qu'elle n'a nul souci de la justice. Capricieuse, elle l'a toujours été, puisqu'elle est la cause invoquée à défaut de cause intelligible et que l'inintelligible en action s'appelle le caprice; injuste, elle l'est par définition, puisque le caprice et la justice sont choses incompatibles en théorie et ne peuvent s'accorder que par hasard dans la pratique.

Voyons si l'idée que se font de Tyché les poètes, théologiens et moralistes de l'époque historique répond bien au type précédemment défini. Il ne faut pas exiger ici de logique rigoureuse et prendre pour une métamorphose de Tyché la moindre altération du concept primordial. L'empire de Tyché ne s'agrandit qu'aux dépens des dieux qu'elle tend à remplacer, aux dépens aussi de la liberté et de la responsabilité humaine. Il y a lutte entre ces idées antagonistes, une lutte qui suscite, non seulement dans le même temps, mais souvent chez le même homme, des opinions différentes et successives. Alcman, par exemple, fait de Tyché une fille de Prévoyance, une sœur de Bon Ordre et de Persuasion. C'est dire en langage figuré que le succès va toujours aux gens rangés, éloquents, prévoyants, ou aux cités qu'ils dirigent. Nous avons là son opinion du moment, opinion suggérée par le sujet qu'il traitait et dont il changeait peut-être en un autre sujet moins propre aux réflexions optimistes. Il y aurait quelque naïveté à chercher là une définition courante de Tyché être mythique. Alcman, à ce moment-là, en nie plutôt l'existence, puisqu'il fait du bonheur la conséquence d'un sage emploi de la liberté. En revanche, Archiloque sacrifie la liberté humaine aux puissances fatales : « C'est de Tyché et de Mœra, ô Périclès, que tout vient à l'homme ». Il ne s'agit pas du tout, comme le suppose M. Allègre, du mélange des biens et des maux, qui viendraient les premiers de Tyché, les autres de Mœra[1]. La réflexion

1) Allègre, p. 30.

du poète a une bien autre portée. Il tranche à sa façon une question qui préoccupe ses contemporains. Au lieu d'opter entre la Destinée imposée par Zeus et la Fortune, il partage entre elles la conduite de la vie humaine. C'est comme s'il disait : « L'homme se croit l'artisan de sa destinée ; mais une partie de son existence est menée par les dieux, et le reste par le hasard ». On dirait même, à voir Tyché précéder Mœra, qu'Archiloque fait déjà la part de Tyché plus grande que celle de la fatalité intelligente admise par la religion olympienne. Nous ne reviendrons plus sur la façon dont Pindare essayait de réconcilier la Destinée et la Fortune. Hérodote entendait mieux que lui encore l'intérêt des oracles, dont il vante à tout propos l'infaillibilité, car il passe Tyché sous silence et ne veut connaître que la Mœre. En effet, le caprice de Tyché supprime jusqu'à la possibilité de la divination, qui devient au contraire aussi aisée qu'inutile avec une fatalité inéluctable et connue des dieux. Mais la foi d'Hérodote — c'est un signe des temps — ne relève guère les dieux olympiens ; il concentre dans la Mœre toute l'énergie que d'autres répartissent entre la Mœre et Tyché, et il lui arrive de dire que « la destinée une fois arrêtée (τὴν πεπρωμένην μοῖραν), y échapper est impossible, même à un dieu »[1].

En somme, tout le monde est d'accord pour retirer aux dieux une notable part d'initiative et de responsabilité dans le gouvernement du monde, et pour leur adjoindre une force naturelle, spontanée, irresponsable, qui s'appelle ordinairement τύχη, et, à l'état d'abstraction pure, τὸ αὐτόματον. Tout ce qui ne reconnaît pas pour cause la liberté humaine est imputable ou aux dieux ou à Tyché[2]. Il y a même déjà des esprits qui simplifient la recherche des causes en éliminant les dieux. Thucydide ne connaît

1) Herod., I, 91.

2) L'Agamemnon d'Euripide (*Iphig. Aul.*, 1136), rejetant toute responsabilité sur les puissances invisibles, les énumère ainsi : ὦ πότνια μοῖρα (la destinée appliquée par les dieux) καὶ τύχη (la Fortune universelle) δαίμων τ'ἐμός (Fortune ou Génie de l'individu). Jocaste, affirmant que tout va bien, dit : καλῶς τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης ἔχει (*Phœn.*, 1202). « Comme tout va à souhait, s'écrie le chœur d'Aristophane (*Pax.*, 939), ὅσ'ἂν θεὸς θέλῃ χἡ τύχη κατορθοῖ. » Andocide est bien seul coupable de son crime, dit Lysias (*In Andocid.*, 25) : « ira-t-on accuser

dans le monde que des lois naturelles et la volonté humaine. Les lois naturelles tiennent chez lui la place de la Tyché populaire. Quand il parle de la Fortune — et il en parle souvent — il entend par là l'imprévu, c'est-à-dire l'effet de causes naturelles qui échappent à l'homme et dérangent ses plans. Cette force des choses, il l'appelle volontiers « géniale (τὰ δαιμόνια) » pour éviter de l'appeler divine et surtout de la personnifier. Quand il fait parler ceux qui la croient divine, il a soin de préciser : ainsi les Méliens appellent l'intervention divine « la fortune provenant du divin (τῇ τύχῃ ἐκ τοῦ θείου) »[1]. Il y a lieu après cela de s'étonner qu'on ait pu transformer Thucydide, qui s'appellerait aujourd'hui un positiviste, en un champion de la Providence[2].

Au siècle suivant, l'équilibre à peu près maintenu jusque-là entre l'intelligence, divine ou humaine, et l'inconscient est détruit. Tyché l'emporte. Son nom figure en tête des actes publics, soit seul, soit associé, par habitude, à celui de « dieu »[3]. Les orateurs la voient partout, la citent à tout propos, devant le peuple ou devant les juges. « La Fortune, dit Démosthène, pèse d'un grand poids, ou plutôt elle est tout dans toutes les affaires humaines »[4]. « Les affaires de Phocide ont été gâtées, observe Eschine, d'abord par la Fortune, qui est maîtresse de tout, ensuite par la longueur du temps et dix ans de guerre »[5]. Et plus loin : « C'est la Fortune qui m'a jeté aux mains d'un Barbare déloyal »[6]. Expliquant les bonnes intentions de Charidème, Dinarque ajoute : « Mais la Fortune a tellement renversé ce dessein qu'il en est

les dieux ou τὸ αὐτόματον ? » Ce mot est bien synonyme de τύχη, car Lysias, dans un autre passage (*Epitaph.*, 79), oppose la mort glorieuse des braves à la mort naturelle (τὸν αὐτόματον θάνατον), qui vient de la Fortune (τῇ τύχῃ). De même Antiphon (*De Choreg.*, 15).

1) Thucyd., V, 104.

2) Allègre, p. 70.

3) La formule Θεός Τύχη est plus ancienne que la formule Ἀγαθῇ Τύχῃ. Elle se rencontre dès 540 avant notre ère sur une inscription de Petilia (*C. I. G.*, 4). Ἀγαθὴ Τύχη est presque toujours une Fortune particulière, en tout cas, un aspect particulier de la Fortune.

4) Demosth., *Olynth.*, II, 22.

5) Æschin., *De fals. leg.*, 131.

6) *Ibid.*, 183.

sorti le contraire de ce qu'on en attendait »[1]. Il va sans dire que les orateurs n'analysent pas de près cette Tyché qui leur sert à plaider l'irresponsabilité de leurs clients ou la leur propre. Tyché leur est d'autant plus commode qu'elle reste plus vague. Peut-elle être bonne? Sans doute, surtout à l'état de Fortune particulière. Les formules officielles le disent, et c'était un lieu commun à Athènes que de vanter la Bonne Fortune du peuple athénien[2]. Mais le plus souvent, Tyché étant là pour expliquer les insuccès dont personne ne veut être responsable, il faut bien qu'elle soit inintelligente et mauvaise. D'autre part, il était imprudent de trop insister là-dessus, car ceux qui ont bonne chance aiment à croire qu'ils la méritent. A ce point de vue et selon les besoins de la cause, Tyché se rapproche de la divinité, pas assez pour se confondre avec elle, assez pour que l'on puisse attribuer indifféremment l'intervention visée à la divinité (θεός) ou au Destin (Μοῖρα), à la Fortune (Τύχη) ou au Génie (δαίμων). Tous ces vocables se succèdent et se remplacent dans la bouche des orateurs, qui, comme pour augmenter encore la confusion d'idées où fleurissent, à l'abri de la froide logique, la poésie et l'éloquence, mettent à la mode la doctrine des Fortunes particulières. La Bonne Chance du peuple athénien est faite de la male chance de ses ennemis, et — chose bizarre — peut être entravée par la male chance de ses serviteurs. Eschine affirme que Démosthène porte malheur à tous ceux qu'il conseille, et lui-même, comme le remarque spirituellement M. Allègre, n'était peut-être pas très convaincu du contraire[3]. Toutes ces Fortunes particulières se contrecarrent par une sorte de poussée automatique, et aucune n'obéit à la Tyché universelle, qui agit en chacune d'elles. Celle-ci ne sait ni ne veut coordonner leurs efforts, car il lui faudrait pour cela un plan, et si elle en avait un, elle serait une Providence et non plus la capricieuse Fortune.

Dans ce mélange chaotique d'idées de toute provenance, un

1) Dinarch., *In Demosth.*, 32.
2) Demosth., *Pro Coron.*, 252. Cf. *Proœm. Demosth.*, 36.
3) Allègre, p. 81.

œil exercé distingue un retour de plus en plus marqué vers l'animisme primitif. Les dieux s'en vont, et les δαίμονες, les *numina* reviennent. La Tyché universelle, substituée à la Mœre, qui elle-même remplace la Grande-Mère (Μήτηρ θεῶν καὶ Τύχη)[1], était une synthèse quelque peu artificielle, à l'usage des théologiens : la foi populaire retourne à la démonologie des vieux âges ; le monde contient assez de « génies » pour que chacun, comme Socrate, ait le sien. Le fractionnement de Tyché n'est pas une déviation dans le développement du concept primordial ; c'est au contraire une restauration plus complète de la religion archaïque. Dans tous ces textes du IVe et du IIIe siècle, qui trahissent les perplexités du sens commun, également incapable de concilier l'action des dieux avec la poussée aveugle de la Fortune, l'une et l'autre avec la liberté humaine, il n'y a pas un mot concernant Tyché qui ne s'applique à la force naturelle, géniale, irrésistible et irresponsable, définie plus haut.

Mais Polybe, et son stoïcisme, et sa Fortune-Providence? Si Polybe était réellement un philosophe, son opinion importerait peu : mais il ne se distingue du vulgaire que parce qu'il croit raisonner. Toutes les fois que la liberté humaine suffit à expliquer les faits historiques, il s'en tient à cette cause : il ne renvoie « à Dieu et à la Fortune » que quand il est à court d'autres raisons ; en ce cas, dit-il, « vu l'embarras, nous nous rangeons aux idées du grand nombre »[2]. Ces idées, il ne s'aperçoit même pas qu'elles aient besoin d'être éclaircies. Le plus souvent, pour éviter de choisir entre Θεὸς et Τύχη, il accole les deux termes ; ou il fait entrer le divin dans la Fortune, de façon que celle-ci devient capable de vastes desseins, et même de justice, tout en restant volage et à tout moment convaincue d'inconstance. On ne peut pas dire que Polybe ait modifié en quoi que ce soit les idées courantes, car, tout en essayant de combiner la Fortune et la Providence, il n'a rien fait pour atténuer l'incompatibilité qu'il y a de l'une à l'autre et ne l'a même pas remarquée.

1) Pausan., II, 11, 8.
2) Polyb., XXXVII, 4, 3.

De même Plutarque. On trouverait difficilement dans toute l'antiquité un esprit plus dépourvu de la faculté logique. Il est vrai qu'un tel tempérament est précieux pour un moraliste, et que, mieux enchaînés, les raisonnements de Plutarque seraient souvent moins édifiants. Dissertant *Sur la Fortune des Romains*, Plutarque commence par mettre en opposition la Fortune et la Vertu, puis assure que ces deux ennemies se sont réconciliées à Rome, et finit par démontrer que, de leur propre aveu, les vertueux Romains doivent tout à la Fortune. Entre autres faveurs, ils lui doivent la mort prématurée d'Alexandre, qui, maître de l'Orient, aurait bien pu conquérir l'Occident. Entraîné par son patriotisme héllénique, Plutarque écrit deux discours *Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre*, et il y affirme que le héros a dû tous ses succès à sa Vertu, la Fortune n'étant occupée qu'à lui susciter des obstacles. Elle l'a traqué comme une bête fauve, l'a attiré chez les Oxydraques dans un véritable guet-apens et l'a fait mourir à la fleur de l'âge. Plutarque s'empêtre comme à plaisir dans un amas de contradictions mal déguisées par des citations, énumérations, prosopopées et autres ingrédients de rhétorique, mêlant la Fortune et les Fortunes particulières, le Génie et les Génies, employant tour à tour les mots « Fortune », « Génie », tantôt comme distincts, tantôt comme synonymes. C'est la Fortune qui a fait la grandeur romaine, parce que le Génie de Rome s'est montré plus puissant que le Génie de la Macédoine, celui de Sparte, d'Athènes et d'autres cités[1]. Mais alors, le Génie de la Macédoine a dû être plus puissant que le Génie des Perses et aider la Vertu d'Alexandre à renverser leur empire. Plutarque ne se fait pas l'objection, mais il consent que l'on attribue à la Fortune les victoires d'Alexandre « qui furent l'ouvrage de la force et de la guerre », pourvu qu'on lui concède qu'Alexandre a vaincu Darius par la supériorité de son énergie morale[2]. Mais cette énergie ou vertu, Alexandre ne la devait-il qu'à lui-même? Plutarque paraît le croire; pourtant il

1) Plut., *De fort. Roman.*, 11.
2) Plut., *De fort. Alex.*, II, 7.

enseigne d'une manière générale que « les grands hommes tiennent de la Fortune leur pauvreté et leur richesse, leur faiblesse de corps ou leur vigueur, leur laideur ou leur beauté, leur longue vie ou leur mort prématurée »[1]. Pour Alexandre en particulier, c'est « le Génie qui avait envoyé son âme ici-bas et qui s'est hâté de la rappeler à lui »[2]. Ce Génie, soit dit en passant, est bien identique à la Fortune qui a fait mourir Alexandre d'une mort prématurée. Ainsi, suivant Plutarque, le Génie ou la Fortune, l'être qui fait le corps, envoie l'âme, mesure la vie, n'exerce aucune influence sur les aptitudes intellectuelles et morales, et par elles sur la volonté, qui fait la vertu. Soit! En tout cas, la vertu d'Alexandre n'a produit des effets historiques qu'en raison de la condition où la Fortune l'avait placé et des moyens d'action qu'elle avait mis à sa portée. Voilà bien la Fortune passée à l'état de collaboratrice d'Alexandre. Du reste, si c'est la Fortune qui mène la destinée des peuples, comment croire que l'empire d'Alexandre se soit improvisé en quelques années malgré elle? Si la vertu d'Alexandre a suffi à ce grand œuvre, pourquoi la série de vaillants guerriers que Rome a produits et dont Plutarque lui-même vante la vertu n'auraient-ils pas suffi, sans la Fortune, à édifier lentement la grandeur romaine?

Mais c'est trop insister sur la philosophie flottante du bon Plutarque. Ses écrits sont précieux précisément parce qu'ils nous donnent l'état de l'opinion non réfléchie, du sens commun à son époque. On constate par lui que Tyché reste toujours semblable à elle-même. Ce qui s'accuse mieux, dans le monde gréco-romain, c'est la parenté ou plutôt l'identité de Tyché avec le Génie. Le culte du Génie impérial, que les Grecs appellent la Tyché du prince, a mis ce point de doctrine à la portée de tout le monde. Il est inutile de pousser plus loin la revue des auteurs : l'évolution du concept de Tyché est terminée depuis des siècles, et toute discussion à son sujet est close. Seulement, la Fortune et les Fortunes tiennent dans le monde plus de place qu'autrefois,

1) *De fort. Alex.*, II, 13.
2) *De fort. Alex.*, I, 8.

car la religion poétique a fait place à la démonologie, et l'esprit scientifique a disparu. La Fortune et les génies tiennent lieu et des dieux anthropomorphes d'autrefois et des causes naturelles. L'astrologie, qui a la prétention d'être une science et de remplacer toutes les religions, ne saurait admettre que le caprice de la Fortune dérange l'infaillibilité de ses calculs ; mais, d'autre part, en tant que fatalité naturelle, surtout en tant que Génie décidant de la destinée par les conditions de la naissance, Tyché a d'étroites affinités avec la fatalité astrologique. Aussi les astrologues, ou du moins certains astrologues, ont fait une place dans leur géométrie sidérale à la divinité en vogue. A côté de la méthode qui prend pour point de départ de ses mesures l'horoscope, il se crée un système différent ou dissident, déjà connu au temps de Manilius, celui des ἆθλα (*sortes*), qui fait commencer les étapes de la destinée au « lieu de la Fortune »[1].

Nous devons renoncer à aborder ici le chapitre des associations et assimilations. On a indiqué et justifié plus haut celles qui paraissent à première vue les plus éloignées, en signalant les affinités de Tyché avec la Terre et les divinités chthoniennes en général. Les autres s'expliqueraient plus facilement encore. Il n'en est pas une qui ne puisse être rattachée, par un lien assez direct, au concept animiste de Tyché-Génie, force naturelle échappant aux prises de l'intelligence, du calcul, de la divination même, et représentant comme telle le Hasard.

Il ne reste plus à examiner que l'anomalie apparente résultant du défaut de proportion entre la popularité de Tyché et l'insignifiance de son culte. L'anomalie disparaît à la réflexion. Le culte est un hommage, surtout un hommage intéressé. Il est d'autant plus assidu qu'il est réputé plus efficace ; que l'être auquel il s'adresse est plus limité, plus accessible, plus susceptible d'être tenté par les offrandes. Il faut au moins, pour qu'un culte s'organise, que l'être sollicité soit conçu comme une personne pouvant avoir volonté de servir ou de nuire et conscience de sa volonté.

1) Manil., III, 96-159. Cf. *Hist. de la Divination*, I, p. 241-242. Les douze étapes de la vie sont appelées ἆθλα, sans doute par allusion aux douze travaux d'Hercule.

Or toutes ces conditions manquaient à Tyché. A l'état de force universelle, Nature inconsciente ou volonté sans frein, elle décourage toute sollicitation. Limitée au concept plus restreint de Fortune particulière, elle est plus abordable, et même son inconstance est sinon fixée, du moins orientée dans un certain sens. Ici commence le culte, attaché à quelque représentation plastique qui donne un corps à l'abstraction. Mais ce culte ne donne de sécurité à personne. Malgré tout, Tyché représente toujours un mélange indécis de fatalité et de caprice qui déconcerte ses adorateurs. Au fond, l'animisme ne comporte guère d'autre culte que la magie. On ne vénère pas les Génies ; on cherche à les captiver, par la persuasion ou par la force des charmes. Aussi le culte de Tyché reste timide, incertain, parcimonieux. L'absence presque complète de témoignages à son sujet fait supposer qu'il est resté à l'état d'essai et s'est atrophié de bonne heure, faisant place à un culte analogue, mais d'une utilité plus certaine, le culte de la Fortune de Rome (*Dea Roma*) et du Génie impérial.

A défaut de culte, Tyché a eu des statues. L'art imposait la figure humaine même aux *numina* ennemis de l'anthropomorphisme. Il a créé de toutes pièces celle de Tyché, non pas en imitant quelque forme entrevue par l'imagination populaire, mais avec la conscience de traduire en symboles une idée abstraite. Il faut se défier des ξόανα archaïques de Tyché que Pausanias a vus à Sicyone et à Élis[1] ; c'étaient vraisemblablement de vieux fétiches représentant quelque « génie » local, des porte-bonheur anonymes à qui l'on donna plus tard — avec raison, d'ailleurs — le nom de Tyché. C'est l'œuvre de Boupalos qui ouvre la série des images de Tyché, elle aussi qui en fixe pour toujours le type ; tant il est vrai de dire que, soit au point de vue théologique, soit au point de vue artistique, cette Fortune changeante a bien peu changé.

En résumé, nous croyons avoir montré :

1° Que Tyché a toujours été le Hasard ou la Chance ;

1) Pausan., II, 7, 5 ; VI, 25, 4.

2° Que la popularité universelle et rapidement acquise de Tyché ne saurait être l'œuvre de l'esprit philosophique ou scientifique, lequel se propose toujours d'éliminer le hasard et de lui substituer des causes intelligibles, Providence ou causes naturelles ;

3° Que la popularité de Tyché est due à un retour offensif de la vieille religion animiste, retour provoqué par l'insuffisance de la religion olympienne, celle-ci étant rétrécie par l'anthropomorphisme et le souci de la morale, et obligée de laisser en dehors de l'action des dieux les forces vives de la Nature;

4° Que Tyché est, par opposition aux dieux anthropomorphes, un δαίμων, Génie ou force génésique, infusant en quelque sorte la destinée, à l'état de chance bonne ou mauvaise, dans les êtres engendrés ; force conçue, soit comme fractionnée en un nombre illimité de « Génies », soit dans son ensemble, et, en ce cas, identique à la Mœre de la religion olympienne, à la Terre-Mère des cosmogonies;

5° Que ce système explique par un principe simple, resté toujours semblable à lui-même au cours de son évolution, les contradictions fournies par les textes, les identifications imaginées par les poètes ou par les artistes, et surtout l'identification complète de Tyché avec les Fortunes et Génies de la religion romaine, restée fidèle aux traditions de l'animisme.

Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'un article comme celui-ci n'a pas la prétention de rendre inutile le livre de M. Allègre. Nous le donnons, au contraire, comme un fruit de la lecture de cet ouvrage éminemment suggestif, qui en a fourni et la matière et l'occasion.

A. Bouché-Leclercq.

LES ORIGINES DU MYTHE D'AURVA

Sans avoir l'intention de surfaire l'antiquité du *Rig-Véda*, et tout en reconnaissant qu'il contient plus d'indications sur un état social jouissant déjà d'une organisation et d'une civilisation assez développées qu'on n'a voulu en voir jusqu'ici, je persiste pourtant à croire qu'on y saisit la religion et la mythologie de l'Inde à une période vraiment primitive. J'entends que la religion s'y montre de la plus grande simplicité et que la mythologie n'y consiste encore le plus souvent qu'en comparaisons et en allusions d'un caractère beaucoup plus formel, occasionnel et pour ainsi dire de style, que légendaire, imaginaire ou fabuleux. Je sais bien que j'émets là un gros paradoxe et qui demande des preuves. J'espère les fournir un jour.

Je m'abstiendrai d'ailleurs jusque-là de solliciter un crédit que je n'obtiendrais probablement pas. En attendant, je me contenterai de montrer par l'évolution d'un mythe qui me paraît bien constatée qu'à cet égard, et au moins dans certains cas, les hymnes du *Rig-Véda* sont des sources dans toute la force du terme; c'est là que la tradition a pris son point de départ et c'est par là que s'expliquent le cours qu'elle a suivi et la physionomie qu'elle a revêtue. Je sais bien qu'on oppose *a priori* aux résultats d'une pareille méthode l'affirmation que « le monde védique continue une société antérieure qui échappe à l'histoire ». Non seulement je trouve que de pareilles raisons impliquent un positivisme dont la rigueur entraînerait la ruine de l'histoire même, mais je compte montrer par des faits que la fin de non-recevoir

à laquelle elles tendent est beaucoup trop absolue. Aux savants d'en juger par ceux qui formeront l'objet du présent article.

Les poètes sanscrits de l'époque dite classique étaient, comme les Alexandrins dans l'antiquité et nos versificateurs d'avant le romantisme, fort curieux de mythologie et très portés à en faire un usage à la fois élégant et érudit sous forme d'allusions, de comparaisons et d'applications morales, toutes les fois que l'occasion s'en présentait. C'est à cette habitude devenue un procédé courant de rhétorique que sont dus les vers du genre de celui-ci :

« Même celui qui le dessert obtient très souvent la faveur de l'homme magnanime : quoique le feu Aurva le brûle, l'océan lui fournit sa nourriture [1]. »

Quel était cet Aurva? c'est ce que les poèmes épiques ont pris soin de nous apprendre.

L'histoire d'Aurva, ou du feu qui porte ce nom, est racontée tout au long dans le premier livre du *Mahâbhârata*, v. 6799-6863. En voici le résumé.

Un roi, du nom de Kṛtavîrya, avait les Bhṛgus pour sacrificateurs. En mourant, il leur laissa toutes ses richesses, au grand mécontentement des Ksatriyas (il faut probablement entendre par là les membres de la famille royale ou les princes vassaux). Les Bhṛgus, effrayés par leur attitude menaçante, agirent chacun à sa guise avec leurs trésors ; les uns les enfouirent, d'autres les distribuèrent aux brâhmanes, d'autres enfin y firent participer les Ksatriyas. Mais cela ne suffit pas pour contenter ceux-ci ; ils mirent la main par hasard sur une partie des biens qui avaient été cachés sous terre, et, furieux de voir que cette précaution avait été prise contre eux, ils coururent sus aux Bhṛgus et les tuèrent jusqu'au dernier, sans épargner les enfants qui étaient encore dans le sein de leurs mères. Les veuves des victimes s'enfuirent dans l'Himâlaya et l'une d'elles qui était enceinte, fit en sorte de porter dans sa cuisse l'enfant dont elle se trouvait grosse. Les Ksatriyas, informés de la chose, viennent la trouver pour mettre à mort le fœtus ; mais, à leur approche, il sort de la cuisse maternelle où il

1) *Subhâšitâvali*, st. 227, édition Peterson. Cf. *Bhartṛhari*, II, 68.

était renfermé et la splendeur qui l'environne est telle qu'elle éblouit, ou plutôt aveugle, la troupe de ceux qui en voulaient à sa vie. Ils s'enfuient éperdus à travers la montagne et reviennent après des courses folles supplier la mère d'Aurva, tel était le nom du nouveau-né de la cuisse (*aurva*, dérivé à forme patronymique de *ûru*, cuisse), de leur rendre l'usage de la vue. Elle leur répond que cela ne dépend pas de son bon vouloir; c'est le fils qu'elle a porté dans sa cuisse pour le soustraire à leurs cruels desseins qui, voulant venger le meurtre de ses parents, les a frappés de cécité, et c'est de lui par conséquent qu'ils ont à solliciter leur pardon. Les Ksatriyas suivent ce conseil, obtiennent de jouir de nouveau de la lumière du jour, mais sans désarmer pour cela la colère d'Aurva qui se prépare à acquérir par ses macérations le pouvoir de détruire les mondes, afin de faire expier ainsi à l'univers tout entier le traitement cruel dont sa race a été l'objet. Ce projet a déjà reçu un commencement d'exécution; les mondes des hommes, des Asuras et des dieux sont anéantis quand les Bhṛgus saisis de pitié, quittent le monde des Pitris qu'ils habitent depuis leur mort et viennent supplier Aurva d'apaiser son terrible courroux. Ils lui exposent surtout cette raison bien faite pour le calmer, qu'ennuyés de la vie terrestre et ne voulant pas mettre fin à leurs jours par crainte des châtiments qui sont la conséquence du suicide dans une existence nouvelle, ils se sont arrangés pour irriter contre eux les Ksatriyas en les mettant sur la voie des trésors enfouis sous terre; ils les ont donc provoqués à dessein et ne sont pas en droit de réclamer vengeance de leurs meurtriers. Qu'Aurva par conséquent veuille bien les épargner, eux et les mondes qu'il a l'intention de détruire à cause d'eux. Vaines prières! Celui auquel elles s'adressent a juré de tout détruire, et il tiendra parole.

Alors les Bhṛgus, désespérant de le convaincre, s'avisent d'un subterfuge. Les eaux étant la base des mondes, qu'Aurva y jette le feu de sa colère et par là les mondes seront sauvés sans qu'il viole expressément son serment. Cette fois, il est de bonne composition; il veut bien croire qu'en brûlant au sein de l'élément d'où proviennent tous les autres, c'est comme s'il anéantissait à

la fois ceux-ci et celui-là. Il obéit aux Bhṛgus, et c'est depuis lors que, sous la forme d'une tête de cheval placée au sein de la mer, il en boit les eaux tout en vomissant le feu par sa bouche.

Tel est le récit du *Mahâbhârata*, récit abrupt composé de matériaux à peine dégrossis et dont j'ai dû enlever parfois les aspérités pour lui donner une consistance logique que le texte ne fait souvent qu'impliquer.

On ne saurait d'ailleurs en séparer un passage parallèle du *Harivaṃça*, v. 2527-2582[1].

La fable du *Harivaṃça* est très sensiblement différente de celle du *Mahâbhârata*, mais ne saurait toutefois que confirmer l'explication que cette dernière suggère. D'abord Aurva n'y est pas à vrai dire personnifié; c'est un feu destructeur qui est sorti de la cuisse de son père Urva dans les circonstances suivantes. Urva était un Brahmarshi[2] qui se livrait aux pénitences les plus dures. La continence qu'il observait ne laissait pas prévoir qu'il eût jamais de postérité. Les autres Brahmarshis vinrent lui exposer qu'il ne devrait pas laisser éteindre sa race; mais Urva, fidèle à ses sévères observances, leur déclare qu'il n'aura jamais d'épouse; cependant, il saura trouver le moyen d'avoir un fils sans recourir à une union charnelle. En vue de ce résultat, il offre en sacrifice au feu de sa pénitence sa cuisse dont sort une espèce de météore ardent qui reçoit le nom d'Aurva à cause de son origine (*ûru* « cuisse ») et qui, dès sa naissance, menace de brûler tous les mondes. Il a déjà commencé à les dévorer, quand Brahma, soucieux des créatures dont il a la garde, vient trouver Urva et lui propose de donner à son fils une demeure où, sans avoir besoin de poursuivre ses ravages, il se nourrira d'ambroisie. C'est la tête de cavale qui est au milieu de l'océan. D'ailleurs, à la fin de la période actuelle, c'est avec son aide que Brahma détruira les mondes qui devront disparaître pour faire place à d'autres.

1) Comparez aussi *Mahâbh.*, I, 2608, où Aurva est donné comme le fils de Cyavana, fils de Bhṛgu, et d'Arushî, fille de Manou.

2) Les Brahmarshis sont des personnages légendaires qui tiennent le premier rang dans la hiérarchie des sacrificateurs mythiques. En général, les Brahmarshis représentent Agni.

La proposition de Brahma est acceptée et Aurva s'en est allé résider au sein de la mer, après avoir laissé à son père l'éclat dont il resplendissait.

Ces deux versions, malgré leurs divergences, présentent certainement le développement direct ou indirect d'une brève indication du *Rig-Véda* contenue au vers 4 de l'hymne XCI du huitième maṇḍala. Mais, avant d'arriver à l'examen de ce passage, il sera bon d'étudier le mot *aurva* au double point de vue grammatical et significatif.

Dans les deux récits qui ont été résumés plus haut, ce mot est considéré comme un dérivé à valeur patronymique de *ûru* « cuisse »; *aurva* serait « celui qui est issu de la cuisse ». Mais il est facile de voir que, comme il arrive souvent en matière de développements mythologiques, ce détail sur lequel porte l'étymologie a été imaginé à cause d'elle. Dans le cas particulier, on a dit qu'Aurva est né de la cuisse (de son père ou de sa mère) par cette seule raison, sans doute, qu'on a considéré *aurva* comme dérivé de *ûru*. La rédaction du *Harivaṃça* laisse entrevoir clairement, ce semble, la combinaison d'une double hypothèse étymologique en donnant Urva comme père à Aurva, avec cette circonstance que celui-ci est sorti de la cuisse de celui-là. *Aurva* peut en effet dériver de *ûrva* mieux encore que de *ûru*; et la version en question n'est qu'une manière d'utiliser les deux étymologies possibles. En réalité, la bonne est celle qui a contribué à établir un rapport de filiation entre Urva et Aurva, comme je vais essayer de le faire voir.

Dans le *Rig-Véda*, le mot *ûrva*, de la racine *var-ur* « envelopper », se dit surtout de l'enclos ou l'étable qui renferme les vaches, en même temps que de l'enveloppe ou du pis qui contient leur lait. Dans les passages assez nombreux où il est question de l'étable des vaches, allusion est toujours faite au sens connexe qui vient d'être indiqué, lequel est en somme celui qu'a principalement en vue l'auteur. Il en résulte qu'*aurva*, à titre de dérivé adjectif d'*ûrva*, peut signifier tout à la fois ce qui vient de l'étable ou ce qui vient du pis des vaches, à savoir, soit les vaches elles-mêmes, soit leur lait.

Cette constatation faite, j'arrive au texte du *Rig-Véda* dont j'ai parlé tout à l'heure. Il est conçu en ces termes :

aurvabhṛguvac chucim
apnavânavad â huve
agnim samudravâsanam.

« Comme Aurva et Bhṛgu, comme Apnavâna, j'invoque le brillant Agni qui a la mer pour vêtement. »

On traduit ordinairement, et ainsi que je l'ai fait moi-même provisoirement, le composé *aurvabhṛguvat* par les mots « comme Aurva et Bhṛgu » ; mais on n'a aucune raison de considérer *aurva*, qui ne se trouve nulle part ailleurs dans les hymnes védiques, comme un nom propre. Par là, on agit à la façon des anciens interprètes hindous; on crée une figure mythologique qui n'existait probablement pas pour l'auteur de l'hymne en personnifiant d'une manière définitive un objet inanimé auquel il ne prêtait la vie que pour un instant et par pure métaphore. En somme, *aurva* signifie simplement et, d'après l'étymologie « celui qui vient de l'écurie ou du pis des vaches », — c'est-à-dire le lait ou le beurre clarifié (*ghṛta*) qui fournissait avec le soma la libation du sacrifice. Bhṛgu ou les Bhṛgus, c'est-à-dire les Brillants, personnifient de leur côté les flammes d'Agni ou du feu du sacrifice qui s'emparent de la libation. Celles-là et celle-ci réunies semblent, par leurs crépitements, invoquer les dieux ou chanter l'hymne, et rien n'est plus fréquent dans le *Rig-Véda* que les allusions à ces concerts, assimilés aux cantiques des prêtres, que les libations élèvent vers le ciel au contact des feux du sacrifice.

Dans le texte du *Harivaṃça*, le souvenir de la nature réelle d'Aurva semble encore vivant dans les détails qui nous représentent sa naissance comme le résultat d'un sacrifice, et dans le fait même qu'il se manifeste sous la forme d'un feu dévorant.

Le personnage d'Apnâvana dans l'hymne védique est sans doute proche parent des Bhṛgus et représente, comme ceux-ci, une ancienne épithète d'Agni élevée à la dignité de nom propre.

Quant au détail d'après lequel ce dieu aurait revêtu la mer

pour vêtement, l'explication en est facile et sûre. La mer est dite ici, comme souvent, pour les eaux de la libation dans lesquelles Agni se baigne ou s'enveloppe lorsqu'il les enflamme. C'est encore une de ces figures qui reviennent à chaque instant dans les hymnes et auxquelles les Rishis se complaisaient d'autant plus qu'elles se présentaient sous la forme d'une antithèse paradoxale — l'union du feu et de l'eau — qui était tout à fait dans leur tour d'esprit.

Comment le vers ci-dessus était-il compris au temps où les matériaux qui devaient servir à la construction du *Mahâbhârata* et du *Harivaṃça* s'élaboraient? nous ne saurions le dire exactement. Mais toute la littérature des *Brâhmaṇas* est là pour nous montrer avec quelle fantaisie on employait à l'époque correspondante les textes védiques aux spéculations et aux développements les plus éloignés de leur signification véritable. Nous ne serons donc pas étonnés de voir la légende d'Aurva reposer sur des interprétations plus ou moins altérées, de la manière suivante, du passage en question :

1° Aurva a été pris pour le nom propre d'un personnage apparenté aux Bhṛgus, parce qu'il est nommé à côté d'eux;

2° La comparaison « comme Aurva et les Bhṛgus » (la Libation et les Flammes) a été appliquée, non pas à l'auteur de l'hymne ou au sacrificateur qui le chante, mais à Agni[1] revêtu des eaux de la mer ou y prenant résidence (le texte se prête à cette double interprétation);

3° Aurva (en compagnie des Bhṛgus considérés comme des conseillers) est en conséquence assimilé à un feu (Agni) qui brûle au milieu de la mer, puisqu'elle lui sert de vêtement (ou de demeure).

Nous connaissons déjà la circonstance à laquelle est dû le fait qu'il est né de la cuisse. Nous achèverons de nous rendre compte des principaux traits qui caractérisent son rôle dans la version du *Mahâbhârata*, en rappelant que la tête de cheval qui

1) Aux vers 771 sqq. du *Harivaṃca*, Aurva est identifié à Vishṇu dans lequel on peut voir une autre forme d'Agni.

le personnifie dans ses rapports avec l'océan est une figure fréquente dans le *Rig-Véda* de la flamme du feu du sacrifice dont le sommet est identifié à la tête du cheval-Agni qui porte les oblations aux dieux.

Quant au commencement de la légende, on entrevoit assez facilement aussi quelles sont les formules habituelles du *Rig-Véda* qui ont été reliées entre elles pour lui donner un corps. Le roi *Kṛtavîrya* (celui dont la vigueur ou l'héroïsme est achevé) est une figure d'Indra qui vient de boire le Soma et qui regagne le ciel après l'avoir goûté en laissant ses richesses — tous les biens qu'il procure à ses adorateurs — aux Bhṛgus, c'est-à-dire aux flammes d'Agni qui lui ont apporté l'oblation. Mais ce qui reste le plus sûr, c'est l'identification d'Aurva à Agni et la création du rôle mythique de celui-là d'après une simple figure de rhétorique concernant celui-ci, et prise au propre à une époque où le sens réel des hymnes était à peu près perdu.

On pourrait montrer, je crois, que le procédé de développement que nous venons de prendre sur le fait en ce qui concerne le mythe Aurva est loin d'être isolé. En général, la mythologie post-védique doit son origine à des procédés analogues, et quand même, comme on l'a prétendu, les hymnes du *Rig* ne seraient l'œuvre que d'un collège de prêtres assez restreint, il n'en reste pas moins vrai que là est l'origine de la culture brahmanique sous toutes ses formes.

Paul Regnaud.

UN SAINT DU XIe SIÈCLE

DOMINGO DE SILOS

Vers l'an mille, pendant que le monde chrétien attendait, prosterné dans l'épouvante, que retentît dans les cieux déchirés la trompette de l'ange, glas du « siècle » écroulé, un vent d'extermination passait sur l'Espagne. L'Islam, conduit par Al-Manzour, se ruait à l'assaut des petits États ibériques ; les jours de Xerez et du Visigoth Roderik semblaient renaître pour les descendants du roi-bandit Pelayo. Rien ne tenait devant l'hagib, ni armées, ni villes, ni murailles. Les habitants s'enfuyaient dans les montagnes, le conquérant rentrait dans Cordoue précédé de neuf mille captifs liés par le cou à la même corde. Ces massacres et ces dévastations durèrent depuis les premières invasions d'Al-Manzour jusqu'à la tuerie de Calatañazor, où le soleil levant du second jour vit s'enfuir vers Médina-Celi le destructeur vaincu, le victorieux de plus de cinquante batailles, comme le proclament avec emphase les historiens arabes [1]. « Je crains que la pâle éclipse de votre rayonnante étoile, insignes fils d'Omeyah, ne baigne de ténèbres et le ciel et la terre », avait prophétisé Ibrahim ben Edris el Hasani [2].

C'est vers cette époque de crise et de désespoir, où manquèrent périr la Castille et Léon, que naquit Domingo de Silos, au village de Cannas [3], vraisemblablement sous le règne de Sancho

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España.* (II parte, cap. cu).

2) *Ibidem.*

3) *Cañas* en castillan moderne, probablement en Vieille-Castille. La *Charta arrharum* du Cid et de Ximena (1074) nomme un val de Cannas où se trouvait le monastère de Saint-Cyprien (Risco, *La Castilla*, etc., appendice, page VII).

el Mayor. Suivant son naïf chroniqueur, le poète Gonzalo de Berceo [1], son père avait nom Juhan, du lignage de Manns ou Mannas, d'après le manuscrit du Monserrate, « homme honoré et connu, qui n'eût point faussé sa parole pour gagner monnaie. Quant au nom de sa mère, je ne le saurais dire » [2]. Le poète qui nous a conservé les moindres détails et les plus petits faits de la vie du futur saint ne nous apprend rien des dangers auxquels fut exposée sa première enfance, quand apparaissait au loin l'avant-garde musulmane, et que maintes fois, éveillés dans la nuit, les habitants de Cannas durent fuir au sommet des monts à l'approche de l'ennemi, traqués jusque sur les pentes par les cavaliers d'Al-Manzour. Peut-être cet enfant, tout jeune encore, debout devant sa porte, put-il voir passer par son village les vainqueurs de Calatañazor, le poitrail des chevaux enguirlandé de têtes arabes; les Basques avec leurs chiens, l'arc en main, la corne de guerre pendant à la ceinture, les barons navarrais enchemisés de fer de la nuque au talon, le large glaive tombant plus bas que l'étrier. Le cœur de l'enfant dut battre alors d'une magnifique reconnaissance envers Dieu qui sauvait les chrétiens de la servitude infidèle. La victoire apparut miraculeuse et nim-

1) Gonzalo de Berceo, le plus grand poète castillan du moyen âge, si l'on met à part les auteurs anonymes du *Romancero* et du *Poema del Cid*, était prêtre séculier et natif du village de Berceo, d'où lui vient son nom. De tous ses poèmes religieux, la *Vida de santo Domingo de Silos* nous occupera seule ici. Ce doit être la traduction d'une œuvre latine bien antérieure à l'époque de Ferdinand III le Saint et d'Alphonse X, sous lesquels écrivait Gonzalo. C'est du moins ce que font supposer les allusions fréquentes du poète au texte latin qu'il avait sous les yeux, texte aujourd'hui perdu. Le manuscrit semble avoir été par instant bien difficile à déchiffrer, si l'on en juge par le passage suivant :

Non departe la villa mui bien el pergamino,
Ca era mala letra, encerrado latino.
(Strophe 609.)

La *Vida de santo Domingo* comprend 3108 vers, divisés en 777 quatrains, les quatre vers de chaque strophe rimant ensemble. — Nous nous sommes servi pour cette étude de la réimpression des *Poesías castellanas* de Sanchez. (Édition de Don Eugenio de Ochoa, Paris, 1842.)

2) Strophes 7 et 8.

bée d'or à cette âme mystique et pieuse qui mêlait les souvenirs bibliques de David et de Josué aux égorgements de l'Espagne du XIe siècle.

L'enfant était singulièrement sérieux et charitable. « Des ris et des jeux, il n'avait cure..; quoique de peu de jours, il était très grave; des grands et des petits il était fort aimé... Les lèvres de sa bouche, il les tenait bien serrées pour ne prononcer folies ni dits corrompus. Le pain que, dans le jour, lui donnaient ses parents, il ne le voulait tout entier mettre entre ses dents, mais il le partageait avec les enfants qu'il connaissait [1]. » Pour ce qui était de réciter le *Pater* et les oraisons, le *Credo* et les psaumes, il n'avait son pareil à Cannas. Quand il apprit la piété du petit Domingo, « ces nouvelles pesèrent au Diable rudement » [2], dit Berceo. C'est ainsi que se passèrent ses premières années, dans la prière et les exercices religieux, alors qu'il grandissait doucement à l'ombre des murs de son église. « La sainte créature vivait avec ses parents... à les révérer il mettait tout son soin [3]. »

Plus tard, son père lui confia son troupeau, et le petit Domingo, du matin jusqu'au soir, étendu sur l'herbe ou le dos contre quelque rocher, poursuivait sans trêve son interminable vision, et, pendant qu'il rêvait aux saints de l'église, flamboyant dans l'aurore irisée des vitraux, les loups et les voleurs respectaient ses brebis. Par ses soins et sa vigilance, « le troupeau s'augmentait et s'améliorait chaque jour ». — « Le Berger qui ne dort en aucune saison (c'est-à-dire Dieu) et qui fit les abîmes qui n'ont point de fond, lui gardait son troupeau de tout mal » [4].

Après avoir mené ses moutons quatre années, sur les confins de Cannas, Domingo résolut de se faire prêtre. Le projet plut à

1) St. 11, 12, 13, *passim*.

2) St. 17.

3) St. 18.

4) St. 24. — A propos de l'existence champêtre de son héros, le vieux poète place ici une singulière apologie de la vie pastorale, et énumère les saints personnages qui furent bergers : Abel, le proto-martyr, les patriarches, saint Millan, l'ascète visigoth, David « le noble roi, une vaillante lance », notre Sire *Don Christ*, les évêques et les abbés, pasteurs de la chrétienté.

ses parents qui lui fournirent des vêtements plus convenables, lui cherchèrent un maître, « le conduisirent en l'église et l'offrirent à Dieu »[1].

« L'enfant allait à son école de grand matin; mère ni sœur n'avaient à le lui dire; au milieu du jour, il ne faisait longue méridienne[2]. » En peu de temps, l'élève apprit les Psaumes, les hymnes, les cantiques; il se plongea dans la lecture des Évangiles et des Épîtres dont son langage conserva toute sa vie comme un reflet de tendresse. Les prières et les jeûnes alternaient avec l'étude et les veilles, les abstinences avec les pieuses méditations, tellement « que la lumière lui sortait du cœur ». Le novice, après avoir reçu l'ordination des mains de son évêque, put enfin chanter sa première messe. « Il savait bien garder sa frontière contre le Diable pour qu'il ne le trompât d'aucune manière »[3].

Le jeune prêtre officiait depuis un an et demi dans sa ville natale, quand la pensée des misères du siècle vint assaillir son cœur. La terre apparut à ses yeux comme le lugubre royaume où Satan tenait sa cour; l'exemple de Jean-Baptiste et de saint Antoine le hantait. Marie l'Égyptienne, saint Millan et son maître saint Félice devinrent ses modèles, avec Jésus qui soutint l'assaut du Démon dans les déserts de la Judée.

Domingo quitta donc Cannas, et s'en fut, plein d'une immense tristesse, « aux lieux solitaires où les hommes n'habitent plus. Quand il se vit seul, éloigné de tous, il exulta comme s'il fût guéri de la fièvre, et rendit grâce au Christ qui l'avait guidé. Il n'avait pas, sachez-le bien, du poisson pour son repas »[4]. C'est là que l'ascète vécut dans l'âpre escarpement des rocs, seul, face à face avec son Dieu, torturant sa chair, « souffrant rude vie, couchant en mauvais lit »[5], passant le jour en prières, et demandant au Seigneur de donner aux peuples « le pain, la paix,

1) St. 35.
2) St. 37.
3) St. 48.
4) St. 65 et 66.
5) St. 68.

la vérité, l'amour et la charité » ; l'invoquant contre « les hérétiques faux qui sèment mauvais venin », le suppliant d'arrêter les ravages de l'Islam et de briser la puissance aux mains des infidèles. Le Diable qui tourmenta les premiers chrétiens dans les sables de la Thébaïde, ne pouvait épargner le solitaire espagnol ; son attaque dut être rude. Berceo cependant se tait là-dessus. Une sèche allusion nous apprend seulement qu'il repoussa les mille tentations dont l'assiégea l'Esprit du mal, preuve que la chronique latine ne fournissait au poète aucun détail sur cette grande lutte de tous les jours et de toutes les nuits.

Enfin, amaigri, spiritualisé par un an et demi de jeûnes et d'austérités, Domingo descendit de la montagne, trempé par la méditation comme une lame par le feu. Invincible aux coups de Satan, victorieux de sa chair, il s'en fut droit frapper à l'antique couvent bénédictin fondé par saint Millan, au temps des rois visigoths. Le sentiment qui le poussa dans les ordres et sous la servitude claustrale n'était autre que la volupté d'obéir, de vivre courbé sous la règle étroite, et de « mettre sa volonté au pouvoir d'autrui » [1]. Disparaître, s'abîmer dans l'unité catholique, tel fut le rêve dont il vint chercher la réalisation à San Millan. Ne nous est-il pas permis de supposer qu'en cette occasion le chrétien redouta peut-être d'éprouver, lui aussi, ce sentiment d'indépendance religieuse, né de la solitude, et qui caractérise les grands mystiques espagnols ; qui, chez sainte Thérèse et Fray Luis de Léon, fait craquer comme un vêtement trop étroit pour leur foi débordante la carapace du dogme.

C'est ainsi que « le nouveau chevalier prit les ordres... les yeux à terre, le capuchon baissé, le teint jauni comme un homme qui souffre » [2]. Sa vie se passa dans l'obéissance monotone et dans le travail des champs avec ses frères. Le nouveau moine était si assidu à la chapelle qu'on ne l'en pouvait faire sortir ; tellement que l'abbé, frappé d'une telle dévotion, voulut éprouver sa vertu et voir jusqu'où pourrait aller son zèle. Il le chassa de

1) St. 82.
2) St. 84 et 86, *passim*.

San-Millan, et l'envoya seul résider dans un ermitage ruiné, à Santa-Maria, où, dit Berceo, « il ne trouva point de pain ni autre victuaille » [1], si bien qu'il demandait l'aumône et travaillait de ses mains pour gagner sa nourriture, hébergeant les pauvres et partageant avec eux ce qu'il possédait.

Cependant l'abbé et ses moines, touchés de son humilité et désarmés par sa soumission, l'envoyèrent chercher. L'anachorète revint au couvent, et, après avoir dit son oraison, gravit les degrés du chœur et s'agenouilla pour recevoir la bénédiction ecclésiastique. « Le Roi céleste lui accorda telle grâce, qu'il ne semblait déjà plus une créature mortelle, mais un ange ou quelque corps spirituel qui vivait avec eux (les moines) sous une figure de chair [2]. » Chacun l'admirait, et l'abbé lui-même le nomma son prieur. Domingo n'essaya pas de se dérober à cette charge dont il se croyait indigne, estimant que ne pas obéir à son chef serait grand péché. Sa vigilance et sa foi réformèrent les abus, resserrèrent la discipline, incendièrent d'un saint zèle tous les frères de l'ordre, quand une agression inattendue du pouvoir séculier vint troubler pour longtemps la paix du cloître.

Don Garcia IV occupait alors le trône de Navarre [3], un âpre batailleur qui frappait indifféremment sur les heaumes chrétiens et sur les adargas infidèles, un homme rude au peuple et ne respectant guère l'avoir de l'Église, estimant que les bons coups d'épée qu'il donnait pour Jésus valaient bien le marmottement des moines agenouillés. « Le seigneur de Nájera, le fils du roi Don Sancho qu'on surnomme le Grand, un ferme chevalier, un noble champion, fit plus d'une Moresque veuve de son époux; mais il avait une tache, il était convoiteux [4]. »

Or donc, conseillé par son avarice, Don Garcia s'en vint, tout

1) St. 105.

2) St. 120.

3) Il commença de régner en 1035, et mourut à la bataille d'Atapuerca, contre Ferdinand Ier de Castille, son frère (1053).

4) St. 127 et 128, *passim*. — Le *Romancero* montre Garcia accusant sa propre mère devant son père Sancho le Grand, parce que la reine lui refuse un cheval de prix qu'il désire.

armé, frapper à la porte du monastère de Saint-Millan, et, s'adressant au supérieur : « Oyez, abbé, dit le roi, vous et ceux qui demeurent en votre couvent ; apprenez le sujet de ma venue... vous raconter mon fait serait tarder beaucoup, je désire abréger... de vos trésors je veux que vous me donniez pitance. Mes ancêtres vous les ont donnés, c'est chose véritable... il est juste que vous me les prêtiez aujourd'hui, nous vous rembourserons d'une ou d'autre façon. » Quelle fut la stupeur des moines et de l'abbé, il est facile de l'imaginer. Mais Domingo, debout devant le seuil sacré, et parlant pour tous : « Ce qui une fois est offert à Dieu, dit-il, ne doit jamais être employé à un autre usage ; qui le détournerait, serait insensé ; on lui en reparlerait au jour du jugement. Roi, garde ton âme, ne commets tel péché, ce serait sacrilège, crime défendu. Vis de tes tributs, de tes rentes légitimes. Pour un avoir qui ne dure pas, ne vends pas ton âme. Prends garde *ne ad lapidem pedem tuum offendas.* » Le fils de Sancho ne se contint plus, et, s'adressant à Domingo, le haubert répondit au froc : « Moine, de parler devant le roi, qui vous rendit si hardi ? Vous semblez peu habitué au silence... Vous êtes insensé, et discourez comme un fou. Mais je veux vous conseiller, soyez silencieux. » — « Sans le mériter, roi, par toi je suis maltraité, tu me menaces à tort quand je parle justement... Dieu défend que tu commettes pareille action. » — « Moine, vous êtes bien raisonneur, vous semblez un légiste. » — « Roi, tu agis mal en m'outrageant de la sorte ; tu dis en ta grande colère des paroles insolentes ; tu mets à ton compte une lourde charge de péchés. Les erreurs que tu profères avec grande félonie et les autres fautes que tu commets chaque jour, que le Christ te les pardonne, le fils de Marie. » — « Don moine hardi, vous parlez comme quelqu'un qui siégerait en un château élevé, mais, si je vous puis saisir hors du sanctuaire, soyez bien certain que vous serez pendu. » Alors lui répondit Domingo, l'*ami du Créateur* : « Au nom de Dieu, écoute ce que je te dis. Le mortel ennemi (le Diable) te tient enchaîné, c'est pourquoi tu t'opiniâtres à disputer contre moi. Tu peux tuer le corps, maltraiter la chair, mais tu n'as sur l'âme, roi, nul pouvoir. L'Évangile le dit, nous le devons croire,

il ne faut redouter que celui qui juge les âmes. Roi, je te conseille, comme on doit faire pour semblable seigneur, ne désire rien dérober au saint confesseur (saint Millan) ; ne sois pas larron de ce que tu as offert, sinon tu ne pourras contempler la face du Créateur. Si tu veux emporter les trésors, nous ne te les donnerons point. Si le patron du lieu ne les défend, nous ne pourrons tenir tête [1]. »

En entendant ce discours, l'irascible Don Garcia remit son manteau, et s'éloigna, jurant bien de tirer vengeance de la résistance du moine. Pendant que le roi s'en retournait, Domingo priait devant l'image de saint Millan. Il eut alors le pressentiment qu'il n'habiterait plus longtemps le couvent dont il venait de défendre les richesses « et qu'il aurait à manger le pain d'un autre moulin » [2]. Il sentit le malheur venir à sa rencontre et la paix de sa vie prête à s'envoler.

Ses prévisions ne tardèrent pas à se réaliser. A l'heure où le vaillant ascète attendait de pied ferme les effets de la colère royale, le Navarrais cherchait un moyen d'abaisser le couvent et d'obtenir les richesses qu'il convoitait. Le Diable vint à son aide, le mauvais Conseiller « lui indiqua un sentier pourri » (*sendero podrido*). Don Garcia reprit le chemin de San Millan. « Abbé, je suis maltraité en votre abbaye ; je vous l'affirme et vous le dis. Je veux que vous le sachiez, si vous ne me faites justice du prieur bavard j'emporterai les trésors et les héritages aussi [3]. » Le pauvre abbé tremblant consentit à tout et jura que le moine trop courageux perdrait son prieuré, et serait sur l'heure chassé du couvent. Alors le futur saint quitta son monastère, et partit seul, en un lieu pauvre, loin de ses frères, espérant, par son humiliation, désarmer l'envie et sauver les biens de l'Église des griffes séculières. Il aurait pu vivre tranquille en son ermitage, « mais le mauvais Ennemi ne le voulait pas ainsi » [4].

1) Le dialogue du roi de Navarre et de Domingo s'étend de la strophe 131 à 150.
2) St. 162.
3) St. 165 et 166.
4) St. 172.

Bien qu'elle eût obtenu tout ce qu'elle avait exigé, la haine du roi ne désarmait pas. Six mois ne s'étaient pas écoulés, que Don Garcia recommençait la persécution, et réclamait au solitaire une grosse somme d'argent, prétextant que l'ascète avait en sa cellule de l'or à foison. Le pauvre homme protesta vainement : « Roi, tu le sais bien, jamais tu ne m'as rien donné ; l'argent d'autrui, on ne me l'a point confié. Je n'aurais pas thésaurisé, je l'aurais partagé entre la gent qui souffre. Pour Dieu, ne désire pas me persécuter ainsi. Sache que tu ne peux rien me prendre. Même si je le voulais, je n'aurais rien à donner. Juge en toi-même, d'un bois sec, que peux-tu tirer ? » — « Moine, on ne vous doit croire ; nous savons que vous possédez grand bien. Au temps où vous régissiez l'abbaye, tous m'ont dit ce que vous aviez coutume de faire. » — « Roi, cela me pèse plus que tout le reste ; tu me soupçonnes de vol, c'est un péché mortel ; jamais je ne fis telle chose, j'en atteste le Père spirituel. » — « Don moine, vous êtes savant dans le mal ; ce que nous connaissons tous, vous le niez. Ces hypocrisies que vous portez avec vous, je crois bien que vous les trouverez amères quelque jour. » — « Roi, si telle est ma fortune, que je ne puisse habiter en sûreté avec toi, je veux abandonner ta terre pour fuir l'amertune. J'irai chercher où vivre du côté de l'Estramadure »[1].

Sur ces mots, Domingo prit congé de chacun, « se recommanda au Père qui ouvre et qui ferme », et, traversant la montagne de Nájera où il but l'eau froide des torrents, s'en fut seul à la cour de Ferdinand Ier, frère du roi de Navarre. « Qu'il te plaise me donner un ermitage où je servirai celui qui naquit de la Vierge Marie », dit l'exilé. Le Castillan tout joyeux répliqua : « Pour l'amour de ma foi, ta demande m'agrée »[2], et Ferdinand lui proposa l'abbaye de Silos, en la terre de Carazo, sur la montagne, un monastère jadis riche et puissant, mais en ces jours déchu de son ancienne prospérité, ruiné, désert, à peine peuplé de quelques

1) De la st. 174 à 181. — Le royaume de Léon, et non l'Estramadure, qui tait encore à cette époque au pouvoir des Arabes et faisait partie du khalyfat de Cordoue.

2) De la st. 184 à 186.

moines en guenilles, menaçant de devenir « l'habitation des serpents ». Ce qu'il possédait n'eût pas suffi pour nourrir trois religieux.

Le roi convoqua ses barons : « C'est pour nos péchés, dit-il, que nous avons souffert tout cela, car nous sommes pécheurs, et ne nous sommes point amendés. C'est ainsi qu'un royaume peut être maltraité à cause d'un bon lieu qui est méprisé. Le prieur de San-Millan est tombé parmi nous, homme de sainte vie et de bonté accomplie. Il a quitté sa terre. La chose advint par la grâce de Dieu, telle est ma créance. C'est lui qu'il faut en cette maison », et chacun s'inclina : « Nous l'autorisons tous », dirent-ils[1].

L'évêque approuva la décision royale, remit à Domingo le siège et la crosse abbatiales, après quoi, on prit le chemin de Silos avec grand cortège de chanoines et de prêtres, de clercs et d'abbés, de jeunes gens et de vieillards.

A peine arrivé dans sa nouvelle abbaye, Domingo se mit à l'œuvre courageusement, Son premier soin fut de réformer la discipline, de veiller sans relâche au maintien de la règle, de recruter de nouveaux frères, travaillant le jour et passant ses nuits entières en oraisons. Tout prospérait, Silos se relevait de ses ruines, « les moines étaient bons, il aimaient leur pasteur; Dieu mit entre eux la concorde et l'amour ; il n'avait point ses entrées dans la maison, le mauvais Séditieux qui fit révolter Adam et Ève contre leur Seigneur »[2]. Le roi Ferdinand et les habitants des lieux voisins accumulaient les dons au sanctuaire, les victuailles au réfectoire, les ornements à la chapelle ; la piété de tous veillait à l'entretien des moines et la réputation de l'abbé se répandait à travers la Castille.

C'est à cette époque où tout prospérait autour de lui, dans le rayonnement de son œuvre, que le futur bienheureux eut sa première vision, mystique apothéose qui vint illuminer d'un chaud reflet l'ombre froide de sa cellule. Voici le récit dantesque qu'en fait Domingo à quelques confidents intimes : « Je me vis en songe

1) De la st. 203 à 209.
2) St. 218.

en un âpre lieu, sur la rive d'un fleuve terrible comme la mer... il en sortait deux rivières, deux cours d'eau profonds; l'un était plus blanc que pierre de cristal, l'autre plus vermeil que le vin des treilles. Sur le lit du premier, je vis un pont; il avait une palme et demie, point n'était plus large; de verre il était fait tout entier, non de bois. C'était, pour ne vous point mentir, un redoutable chemin. En dalmatiques blanches, au bout du pont, étaient deux hommes. L'un de ces deux personnages si honorés tenait en main deux précieuses couronnes. L'autre en portait six plus belles encore; leur cercle étincelait de gemmes précieuses. Plus que le soleil, il reluisait, tant il était lumineux. Si belle chose jamais ne vit homme de chair. Le premier m'appela, celui qui tenait les deux couronnes, pour que je vinsse de leur côté. Je lui dis : « Le « passage est mauvais. » Il me répondit de passer sans crainte et avec hardiesse. J'entrai sur le pont, quoiqu'il fût étroit, et le franchis. Ils me reçurent d'honorable façon, venant à ma rencontre au milieu du chemin. « Frère, dit celui qui était vêtu de blanc, sois le « bien venu et le bien rencontré, vous venons t'apporter un savou- « reux message; quand nous te l'aurons dit, tu te tiendras pour « payé. Ces tant honorables couronnes que tu vois, c'est pour toi « que notre Seigneur les réserve. Les ayant gagnées, veille à ne pas « les perdre, car le Diable veut te les dérober. » Je leur dis : « Sei- « gneur, par Dieu, entendez-moi. D'où vient ce que vous me dites? « Je ne suis de telle vie, ni n'ai fait telles bontés. Découvrez-m'en « la raison ». — « Bonne raison tu demandes, dit le messager. Une « de ces couronnes est tienne, parce que tu fus chaste et bon « cloîtré. A l'obéissance tu n'as pas résisté. L'autre, sainte Marie « mienne te l'a fait gagner, parce que tu t'es consacré à son église; « en son monastère, tu fis grande amélioration. La troisième, pour « ce couvent qui est en ta garde et qui, avant toi, vaguait en l'er- « reur comme une bête sans bride. Si tu persévères en tes coutumes « habituelles, les couronnes sont à toi; estime que tu les a ga- « gnées. » Aussitôt qu'ils m'eurent tenu ce discours, ils disparurent de devant mes yeux ; je ne pus rien voir. Je m'éveillai, et me signai la main levée. Pensons à nos âmes, frères et compagnons : soyons sincères envers Dieu et les hommes; si nous avons été

envers Dieu loyaux et droituriers, nous gagnerons couronnes qui valent plus qu'argent. Pour ce pauvre siècle qui durera peu, ne perdons point l'autre qui ne finira jamais. Qui n'échangerait la misère contre la richesse? Qui dans la bassesse la veut chercher, la trouvera. En outre, je vous le demande comme un don, que ma confession demeure secrète, qu'elle ne soit pas connue jusqu'à ce que mon âme échappe à cette prison charnelle. » — « Le seigneur saint Domingo, lumière des Espagnes, eut encore beaucoup d'étranges visions, mais il les garda scellées dans ses entrailles. Malgré les apparitions que Dieu lui montrait, aucune vaine gloire n'était en lui. La chair, et le Diable avec elle, cherchaient à l'arracher au repos, mais ils ne le purent faire, dont ils eurent grande douleur[1]. »

Pendant que la sainteté de Domingo rayonnait au couvent de Silos, l'abbé de San-Pedro d'Arlanza, Fray Garcia, venait demander au roi Don Ferdinand l'autorisation de transporter à son monastère les reliques de saint Vincent, martyr, avec celles de ses sœurs Sabina et Cristeta, qui reposaient au vieux cimetière d'Avila. Une vision, disait-il, lui avait ordonné d'aller faire part au roi du désir céleste. Ferdinand, toujours soumis à l'Église, approuva le projet, et ce fut avec un pompeux cortège de moines et d'évêques chevauchant crosse en main sur leur mule, d'abbés, parmi lesquels était Domingo, de chevaliers et de peuple, que l'on alla chercher, dans la fosse oubliée d'Avila, les divins ossements. On franchit le Duero. Tout le long du chemin, jusqu'à San-Pedro, les habitants s'agenouillaient sur le passage de la procession; on s'entassait, on s'étouffait autour de la châsse que chacun cherchait à toucher de ses mains. Les miracles furent nombreux; « beaucoup d'infirmes guéris de leurs douleurs » pour la gloire de saint Vincent, martyr sous les Césars païens. Dans la ferveur de leur zèle, prêtres et clercs, sans compter les fidalgos, faisaient main basse sur les reliques. Tous voulaient rapporter en leur église, en leur donjon, quelque morceau du glorieux confesseur. Qu'en demeura-t-il au monastère de San-Pedro d'Arlanza alors que cessa la pieuse curée?

1) De la st. 229 à 251.

Domingo et ses moines s'étaient seuls abstenus de prendre part au pillage. Au retour à Silos, les frères s'en plaignirent à leur abbé qui répondit : « Si vous voulez être loyaux envers Dieu et si vous gardez ses commandements, il vous donnera des reliques..., vous posséderez un corps saint [1]. » C'est ainsi qu'il prophétisait sur lui-même, sur sa fin prochaine et sur sa béatification, affirme Berceo, mais sans comprendre les paroles que Dieu mettait en sa bouche. Ceux qui l'entendaient ne pouvaient s'en expliquer le sens ; d'aucuns pensaient que le supérieur était devenu fou.

Ici la raison perd pied. Les miracles commencent, grandissante marée où le flot pousse le flot. La pauvre Espagne avait si soif du prodige ! Tous les cœurs le demandaient, toutes les mains se tendaient pour toucher Dieu, tandis que là-bas, aux frontières, saint Jacques Tueur-de-Mores chargeait avec les Castillans dans la poussière des mêlées, symbole armé de la lutte pour le sol et pour la foi.

Entraba en las grandes lides
Armado y en un caballo
A pelear con los Moros [2].

L'histoire du moyen âge ibérique d'ailleurs est un fourmillement de faits surnaturels. La Vierge apporte à saint Ildefonse une chasuble en toile de soleil et laisse sur la pierre l'empreinte de ses pieds ; Dieu lutte avec Pelayo dans la montagne d'Auseba où les flèches des infidèles se retournent contre eux et les transpercent ; saint Jean et saint Millan apparaissent à Hernan Gonzalez et à Ramiro II sur le champ victorieux de Simancas ;

1) St. 282.

2) *Romancero del Cid* (romance XXIX, édition de Leipzig, 1871). — Saint Jacques se montre en rêve à Charlemagne : « Si me merveill mout que tu n'as ma terre delivree qui tantes cités et tantes terres as conquises. Por ce si te faz certain, qu'ausi con Dex t'a fet plus poissant de toz les terriens rois, t'a il eslit a delivrer ma terre de la main as sarrazins.... » (*Chronique de Turpin*. Édition Fredrik Wulff, Lund., 1881, page 2.)

saint Lazare se montre au Cid ; saint Jacques aide à prendre Coïmbre ; le spectre de Ferdinand Ier surgit devant son fils au fossé de Zamora ; Alphonse Henriquez voit se dresser dans la lumière froide du matin Jésus crucifié au combat d'Ourique ; un ange indique un sentier aux chrétiens le jour de las Navas ; un autre vient déclarer à Alphonse VIII que le ciel approuve le massacre de sa maîtresse, saint Georges entre à cheval par la brèche de Palma.

L'œuvre entière des grands dramaturges castillans abonde en merveilleux sacré. Lope, Cervantes, le sage entre tous, Calderon, cet esprit gigantesque tourmenté d'allégories subtiles, en font le sujet, non seulement de leurs *autos sacramentales*, mais encore de nombre de drames profanes où le catholicisme se mêle à la mythologie classique et aux enchantements chevaleresques renouvelés d'Arioste. On y voit la Providence, la Religion chrétienne, l'Idolâtrie et le Démon se quereller sur le théâtre en une pièce historique [1] ; des rochers se referment d'eux-mêmes pour dérober le crucifix et les saintes images aux profanations des mécréants [2]. Chez un autre poète, un ascète, ancien coupe-jarret, prend sur lui les innombrables péchés d'une dame mexicaine et son corps se couvre de lèpre [3]. Des montagnes se meuvent et traversent la scène au commandement de Satan qui cherche à abuser Cipriano [4] ; deux personnages surnaturels discourent sur la théologie devant Crisanto et s'évanouissent tout à coup [5] ; une voix d'outre-tombe clame du fond d'une fosse, c'est celle du brigand Eusebio, fraîchement tué, qui appelle un prêtre, se confesse et retombe raide-mort après l'absolution [6].

Aussi voyons-nous Domingo prophétiser et faire des miracles de son vivant même. Avec eux, le lugubre défilé des plaies et des douleurs humaines va passer devant nous. C'est d'abord une

1) Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierto.*
2) Lope de Vega, *El Casamiento en la Muerte.*
3) Cervantes, *El Rufian dichoso.*
4) Calderon, *El Mágico prodigioso.*
5) Calderon, *Los dos amantes del cielo.*
6) Calderon, *La Devocion de la Cruz.*

femme de Castro, Maria, qui avait perdu l'usage de ses pieds, ses doigts étaient paralysés et ses yeux ne pouvaient voir ; elle était muette, la souffrance l'avait rendue plus « dure qu'un madrier » ; sa bouche était contournée, et les bras « semblables à des bâtons tordus ». Ses parents la portèrent sur leurs épaules à Silos, où Domingo guérit la malheureuse.

Après la paralytique, Berceo raconte un exorcisme. Il s'agit d'une religieuse nommée Oria que le Diable obsédait sans relâche. « Le mortel Ennemi rempli d'obscénité » rôdait autour d'elle dans l'ombre du cloître ; « pour l'épouvanter et lui faire peur il lui faisait de vilains gestes et très mauvaise figure. Il prenait la forme d'un serpent, le traître prouvé, et se mettait devant elle ; aucunes fois, il se faisait tout petit, d'autres grand, démesuré, tantôt gros, tantôt maigre. Il la guerroyait rudement, celui que Dieu maudisse, pour l'effrayer il faisait grandes mauvaisetés [1]. » La pauvre nonne affolée envoya demander secours au bon abbé de Silos, qui se mit en route aussitôt et vint la visiter. Il la fit confesser, communier, aspergea la cellule d'eau bénite, chanta la messe, et « le mauvais voisin s'en fut malgré lui » [2].

Les guérisons d'aveugles sont nombreuses. Près du couvent habitait un homme qui avait perdu la vue ; Johan [3] était son nom,

1) De la st. 327 à 333, *passim.*

2) On peut comparer ce miracle avec un autre du même genre que rapporte Berceo, en sa *Vida de san Millan.* (Libro II, de la st. 181 à 199.) Le Visigoth chasse le Diable de la maison d'un certain Onorio, qualifié dans le texte sénateur de Parpalinas, où il avait établi domicile. Quand le malheureux voulait manger, « la bête maudite remplie d'obscénité » inondait les plats d'excréments ; s'il voulait boire, Satan renversait son hanap devant ses yeux. « Il faisait puer la maison plus que mauvais venin. Le Démon y faisait ses ordures comme si elle fût son propre héritage. Ses gestes étaient plus immondes que ceux d'un chien. » C'est avec peine que saint Millan parvint à débusquer le mauvais esprit qui lui jetait des pierres du haut du toit. Le Diable commit à son départ une vilenie si indécente que Berceo se refuse à la raconter. Ne s'agirait-il pas de ce son que Dante entendit au XXIe chant de son *Enfer* ?

Ed egli evea del cul fatto trombetta.

3) Nous conservons partout la forme archaïque des noms, telle que la donne le texte castillan du XIIIe siècle, Xemena ou Semena, Juhan ou Johan, etc.

« S'il était de lignage ou laboureur », le poète s'excuse de ne le pouvoir dire. Outre sa cécité, l'infortuné avait si âpre douleur aux oreilles « qu'il mordait les murailles ». En cet état, le misérable se fit conduire devant la porte du monastère et se coucha sur le sol. Toute la nuit, le saint pria pour lui « le Roi du ciel, le grand Empereur ». Le lendemain, l'abbé lui jeta l'eau bénite à la face. « Ami, va ton chemin ». L'aveugle ouvrit les yeux et partit en rendant grâce à Dieu.

Puis, c'est un comte de Galice, Don Pelayo, également privé de la vue, qui, après avoir longtemps vagué de sanctuaire en sanctuaire sans trouver de soulagement, vint chercher la guérison auprès de Domingo. Le miracle accompli, le bon chevalier laissa riche offrande aux moines et fut en sa terre.

« En ce temps, les Mores étaient bien proches ; les hommes n'osaient aller par les chemins ; ils enlevaient cruellement les malheureux attachés avec des cordes [1]. » Certain jour, les infidèles marchèrent sur Soto et s'emparèrent d'un jeune homme pendant cette chevauchée en pays chrétien. Au retour, les musulmans l'enchaînent en leur prison. Or ses parents étaient pauvres ; c'est à peine s'ils purent, avec tous leurs biens, réunir la moitié de la rançon. Tout espoir perdu du côté de la terre, sa famille songea à s'adresser au ciel, et tous vinrent trouver Domingo, le suppliant de sauver le prisonnier. « Amis, leur dit-il, tout en pleurs, si j'avais quelque chose à vous donner, je vous le donnerais ; je ne pourrais l'employer à meilleure œuvre qu'au rachat des captifs. Mais nous n'avons monnaie, or ni argent. Nous n'avons qu'un cheval en la maison seulement. Nous vous l'offrirons volontiers en cadeau. Que le Roi omnipotent fournisse ce qui manquera [2]. » Pendant qu'ils s'en allaient vendre le cheval au marché, le religieux de Silos entrait à la chapelle et se mettait en prière devant l'autel. Aux premières blancheurs de l'aube, les moines se joignirent à leur abbé, tous suppliant Dieu de délivrer le chrétien des mains infidèles. « L'oraison

1) St. 353.
2) De la st. 363 à 365.

du père de grande sainteté, la charité sainte la porta aux cieux ; elle plut aux oreilles du Roi de majesté. Le captif échappa de son cachot[1]. » En effet, au moment où l'on priait pour lui, ses chaînes s'ouvrirent d'elles-mêmes ; il se dressa, sortit de la cour quoique la porte en fût verrouillée, vint trouver ses parents et leur montra ses fers miraculeusement brisés.

Arrêtons-nous à ces aventures de captifs. De Gonzalo de Berceo jusqu'à Miguel de Cervantes, des romances de Mélisendra et de Gaïferos au martyrologe du P. Haedo, elles remplissent chaque page de l'histoire d'Espagne, et, plus que toutes autres, renferment de précieux détails sur le caractère national, la haine des deux races, l'état social et religieux du XIe siècle ibérique. Le témoignage des historiens arabes montrera que les chrétiens non plus ne se faisaient faute de réduire en servitude et d'enchaîner leurs prisonniers à l'imitation des Africains venus à la suite de Tarik ben Zeyad. Le Cid vendait les siens pendant le siège de Valence. Non seulement les fidalgos, mais les moines eux-mêmes possédaient des esclaves qui travaillaient à la terre, l'anneau de fer au pied, sous l'œil et le fouet des gardiens.

Le couvent de Silos en comptait plusieurs. Ils s'enfuirent une nuit de l'enclos où on les enfermait chaque soir, le labeur terminé, grâce au manque de vigilance des hommes préposés à leur garde. Quand les évadés furent hors de l'enceinte, ils gagnèrent les champs par des chemins détournés, et vinrent se blottir au fond d'une caverne, dans la montagne, par crainte des bergers qui menaient paître leurs troupeaux aux environs. Au moment de leur fuite, Domingo était absent du monastère, quand une révélation divine lui fit connaître à la fois l'événement et la cachette des fugitifs, en la ville de Crunna où il se trouvait alors. Les moines, guidés par leur abbé, se mirent en route sous sa conduite, et s'enfoncèrent dans la sierra. On marcha droit à la caverne où les infidèles furent trouvés et ramenés reprendre leurs chaînes.

Avant d'en finir avec les exploits surnaturels de Domingo, il

1) St. 368.

ne semblera pas indigne d'intérêt de mettre en regard des miracles obtenus par les prières du religieux castillan, un prodige musulman, rapporté par l'historien arabe Homaïdi [1], et qui vient à l'appui de ce que nous venons de dire sur le sort réservé aux prisonniers de guerre. Une pauvre veuve vint trouver un jour un vieux faki ou docteur de la loi nommé Baqui ben Makhlad, sous le règne du khalyfe Abdallah Ier de Cordoue. « Il y a longtemps déjà que mon fils est captif, lui dit-elle. J'ai peu de bien et n'ai pu payer sa rançon. Il ne se trouve personne qui m'achète une chaumière que je possède. Ainsi, je n'ai pas un instant de repos nuit et jour. » Le faki l'exhorta à mettre sa confiance en Allah et lui promit de prier pour elle. Quelques jours après, la veuve lui amenait son fils. Le jeune homme raconta qu'il était esclave des chrétiens, avec beaucoup d'autre musulmans pris dans les combats et les chevauchées, qu'un gardien conduisait travailler aux champs. Soudain, sans qu'il y comprît rien, ses chaînes se brisèrent. (On constata que c'était au moment où Baqui ben Makhlad priait pour lui.) Amené devant son seigneur, on lui remit ses fers, ils se rompirent une seconde fois. L'Espagnol, troublé par ces manifestations surnaturelles, consulta ses moines. « As-tu une mère? » demandèrent-ils. Sur sa réponse affirmative : « Dieu, sans doute, écouta ses prières ; puisqu'il te donne la liberté, nous ne pouvons t'enchaîner », et ils le renvoyèrent à la frontière arabe. « Tout est l'œuvre de la divine volonté, proclama le sage de Cordoue. Rendez grâce à Allah ».

Mais revenons aux miracles du moine de Silos qui se succèdent sans relâche. Voici d'abord un homme, natif de Gomiel, Garci Munnoz qui souffre de la goutte. Quand le mal lui saisissait le cœur, il perdait la mémoire, la parole et la vue. Oraisons et jeûnes, rien ne le soulageait. « L'infirme lui-même eût préféré être mort, car d'aucuns côtés il ne trouvait consolation. » Comme la nouvelle de sa maladie était parvenue jusqu'à Silos, Domingo lui écrivit de le venir joindre. On transporta Garcia qu'accompa-

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. LXV).

gnait sa famille, et le saint commença ses prières. Il veillait, suppliait Dieu, récitait les psaumes, « il infligeait à sa chair de rudes afflictions.... Pendant ce carême, il était aussi décharné que quelqu'un qui fut longtemps prisonnier et enchaîné »[1].

Malgré tout, la goutte résistait aux remèdes mystiques. Enfin Garci Munnoz guérit. « Il resta avec sa victoire, le saint confesseur. Chacun estima que ce miracle était le plus grand et que, de tous les autres, il semblait le seigneur[2]. »

Quelque temps après, un garçon de ferme manqua perdre l'usage d'une de ses mains; l'abbé n'eut qu'à dire une messe et le mal disparut sur l'heure.

Un habitant de Yecola « était envers ses voisins traître prouvé, tellement qu'il eût mérité d'être pendu »[3]. Le larron dérobait les épis au temps des moissons. On le surprit un jour que Domingo passait par le chemin. Après l'avoir rudement admonesté, le bon abbé obtint de ceux qui le gardaient sa mise en liberté. Rien n'y fit cependant, crainte du gibet pas plus que sages conseils. Du bourreau dans ce monde et du Diable dans l'autre, le voleur n'avait cure, si bien que peu de jours s'étaient écoulés quand des paysans vinrent apporter à Silos, irrécusable preuve de son endurcissement, les gerbes qu'il avait fauchées dans leurs champs. Pour le coup, le moine se fâcha. « Seigneur, s'écria-t-il, tu dois juger cette affaire. La honte est tienne, pense à la venger[4]. » A peine ces mots étaient-ils prononcés « que la colère de Dieu vint sur cet homme »[5] ; en un instant il perdit la mémoire, et la force de son corps disparut. Le brigand perclus fut alors saisi d'un tardif remords; il vint en se traînant supplier Domingo de prier afin qu'il guérît, jurant de ne plus recommencer et de vivre honnêtement. « Garcia (c'était son nom), ta punition fut un jugement du ciel, répondit le saint. Nous t'avons sauvé une fois de rude angoisse, et tu n'eus pas désir de t'amender. Tout cela

1) St. 414 et 415, *passim*.
2) St. 417.
3) St. 419.
4) St. 425.
5) St. 426.

est à ton profit, si tu l'entends. Dieu le fit pour que tu ne puisses pécher. Mieux vaut que tu t'en ailles infirme en paradis, plutôt que sain et bien portant tu tombes en enfer. De redevenir ce que tu étais, tu n'as plus d'espérance[1]. »

Autre histoire de vol, moins tragique que la précédente ; on y trouvera même de l'enjouement et beaucoup d'indulgence envers les pécheurs. L'abbé de Silos possédait un troupeau de porcs qui tentèrent la gourmandise des voleurs du pays. Ceux-ci s'avisèrent une fois de venir les dérober à l'heure où chaque moine reposait enfermé dans sa cellule. Toute la nuit, les malfaiteurs sacrilèges creusèrent le mur de la huerta, sans réussir à s'ouvrir un passage vers le gras troupeau qu'ils convoitaient. Saint Domingo s'éveilla comme d'habitude, à l'aurore, et fit mander les porte-clefs. « Frères, leur dit-il, apprenez que nous avons des ouvriers creusant notre verger ; soyez-en certains. Veillez à ce qu'ils mangent et reçoivent leur argent. » Le saint confesseur s'en fut vers eux : « Amis, vous avez fait bon travail, que Dieu, notre Seigneur, vous l'ait en gré. Venez, vous mangerez à notre réfectoire[2]. » Les coquins, pris sur le fait, lâchèrent leurs outils et se prosternèrent à ses pieds, le suppliant de ne pas déchaîner contre eux la colère céleste. « Amis, ne craignez rien. Pour cette fois, vous gagnerez bon pardon ; de votre labeur vous aurez le salaire. Mais ne veillez pas trop souvent de semblable façon[3]. » Cela dit, chacun s'en retourna chez lui, bien rassasié. « Jamais ils ne l'oublièrent, la crainte qu'ils avaient eue. » Furent-ils corrigés ? nous l'ignorons.

Ensuite, ce sont des pèlerins qui se présentent à Silos pour jouer un bon tour à l'abbé. Chacun avait quitté ses vieux vêtements et les avait cachés à San-Pedro pour en obtenir d'autres tout neufs. Lorsqu'ils se présentèrent en cet état, « peu s'en fallût que l'homme béni n'éclatât de rire, car tout ce qu'ils avaient fait, il le savait »[4]. Il promit de les vêtir, mais en même temps envoyait un de ses religieux chercher les habits cachés et les offrait à leurs

1) De la st. 429 à 433.
2) De la st. 379 à 381.
3) St. 382.
4) St. 481.

propriétaires. Quand les pèlerins furent dans la rue : « Ce sayon ressemble fort au mien ! » — « Je reconnais mon chaperon », s'exclamait un autre. C'est ainsi que les trompeurs stupéfaits constatèrent que c'était avec leur propre bien qu'ils avaient reçu la charité.

Comme il y avait famine au pays de Castille [1] « les moines ne savaient où trouver leur ration ; les moines étaient soucieux d'étrange sorte de n'avoir en la maison ni farine ni aliments » [2]. Le cellérier vint trouver le supérieur. « Seigneur, tu ne sais notre pauvreté, Il n'y a pain dans la demeure ; nous sommes, si Dieu ne nous secourt, en âpre misère. » Domingo exhorta les frères. « Soyez fermes en Christ et ne vous irritez point. Avant peu, vous aurez bon conseil. Si vous vous fiez en Dieu, vous ne manquerez jamais de rien [3]. » Ayant ainsi parlé, le saint homme alla s'agenouiller et commença à prier avec ferveur. « Seigneur, dit-il, que l'on nomme pain de vie, qui, avec peu de pains, nourris grande armée [4], tu gouvernes les bêtes sauvages et domptées, tu donnes la pâture aux oiseaux petits et grands, par toi poussent les moissons et tu fais mûrir les épis, tu rassasies les vers qui vivent enterrés. Seigneur, toi qui donnes à manger à toute créature, envoie-nous secours, nous sommes en affliction. Tu vois ce couvent, de quelle sorte il murmure ; tous se tournent contre moi ; je suis en angoisse [5]. » Le service terminé, les religieux entrèrent au réfectoire et s'assirent devant les plats vides ; mais, avant que le prieur eût sonné sa cloche, un courrier du roi se présentait devant eux. « Abbé et seigneurs, le bon roi vous salue, leur dit-il, il a connu votre disette, il vous envoie secours, il vous donne soixante mesures de farine blutée. Les moines, qui s'éveillent avant les premiers coqs, ne peuvent jeûner comme d'*autres ou-*

1) La famine dont il est question ici, un des derniers épisodes de la vie du saint, aurait eu lieu sous Sancho II le Vaillant, entre les années 1065 et 1072, vraisemblablement vers la fin du règne. Sept ans de guerres civiles épuisèrent le royaume.

2) St. 444 et 445.

3) St. 448.

4) Allusion au miracle de la multiplication des pains.

5) De la st. 451 à 454.

vriers. Seigneurs, quand vous aurez mangé ceci, le roi vous donnera ; jamais vous n'aurez manque de rien [1]. » Le majordome royal fit large mesure. Tant que la farine dura, ils la partagèrent loyalement entre eux.

En lisant la chronique rimée, ou plutôt la chanson de geste du poète castillan, on remarque une gradation mystique et continue qui s'élève et monte vers la lumière divine. L'âme du pieux abbé semble rayonner d'autant plus que son corps mortel touche à la destruction ; les visions ont commencé, mêlées aux prophéties étranges dont le sens même lui échappe, sublime radotage d'un homme dont Dieu devient le souffleur. Avec les miracles, ces signes suffiraient à nous avertir qu'un fil à peine rattache encore son esprit à sa forme de chair. C'est en cet état que Domingo sortit de sa cellule et se mit à prêcher dans la campagne, à Monte Ruyo, « semant la bénédiction ». — « Ne gisez point en la haine, disait-il à la foule, c'est mortel péché. N'examinez les augures [2], Dieu le défend. Ne forniquez point, sinon vous serez damnés. Celui qui détient le bien d'autrui par rapine ou par fraude, jusqu'à ce qu'il le rende, il ne lui sera pardonné. Amis, n'oubliez jamais l'aumône ; si vous l'avez donnée, vous la trouverez. Surtout souvenez-vous de vos voisins pauvres qui souffrent en leurs maisons ; ils gisent affamés, comme des clous tordus. Donnez vos vêtements aux dépouillés. Châtiez vos fils pour qu'ils ne soient assez osés d'entrer avec leurs troupeaux en les champs ensemencés par d'autres. Ce qu'a coutume de faire l'enfant en ses premières années, il le possède ensuite comme un héritage. Nous ordonnons aux fils d'honorer leurs parents ; pour leur donner du pain, qu'ils se le retirent de sous les dents. Telle loi est donnée à tous les fidèles [3]. »

1) St. 457, 458 et 459.

2) Les Espagnols du moyen âge croyaient aux augures en dépit de l'Église. C'est ainsi que le cri sinistre d'un hibou et la rencontre d'un aigle harcelé par des corbeaux annoncent aux sept infants de Lara leur mort prochaine. Le *Romancero del Cid* parle d'un vol de corneilles, et Lope de Vega fait allusion à cette croyance populaire dans son drame *El Bastardo Mudarra*.

3) De la st. 464 à 475, *passim*. — On lit, dans le *Cancionero* de Baena, à la fin d'un dit de Ferrand Perez de Gusman : « Veille à bien agir en tout temps

Comme il parlait ainsi, un lépreux s'approcha, et, se jetant à ses pieds : « Père, je suis venu vers toi demander mon salut. Si tu daignes chanter une messe pour moi, je m'en retournerai sauvé. » La messe chantée, l'infirme guérit aussitôt.

Pareil au moine agenouillé dans le tableau de Murillo [1] et que soulève l'extase, les pieds de Domingo ne touchent plus la terre. « Comme il est dans la nature des hommes de chair de ressentir des pointes mortelles avant la mort, le père saint dut lui-même en ressentir de pareilles. Elles lui furent plus agréables que des *truites d'une coudée de long* [2]. » Quand la douleur commença, tout joyeux, Domingo comprit que le jour tant désiré était venu pour lui « et qu'il était proche de la victoire », qu'il allait enfin recueillir les triomphantes couronnes entrevues dans son rêve. Au milieu de son allégresse, une pensée l'affligeait : abandonner aux tentations du monde ses moines qui l'entouraient. « Frères, leur disait-il, je meurs ; ma vie est peu de chose. Je vous recommande à Dieu, mon troupeau chéri ; qu'il vous garde d'angoisse et de mauvaise chute. Quand je serai trépassé, enterrez-moi ; comme l'ordonne la règle, nommez aussitôt un autre abbé. Ayez l'un pour l'autre amour et charité. Servez le Créateur de tout votre pouvoir. Souvenez-vous de ce que fit notre Rédempteur, quand il fut élevé sur la croix à grand affront ; il n'en voulut descendre, tout maître qu'il était, jusqu'à ce qu'il eût exhalé son âme [3]. » Et tout le couvent pleurait en l'entendant discourir ainsi. « Vous aurez

et à tout moment, et à toujours aimer Dieu en très pure contrition ; avec piété, ne cesse jamais de prier : donne l'aumône aux pauvres qui vivent dans la tribulation, pour qu'au moment épouvantable du dernier jour qui sera si douloureux, terrible, sans allégresse, la douce Vierge Marie te couvre de son manteau, et que le saint Jésus te dise : « Viens à ma droite ».

1) *La Cuisine des Anges.*

2) *Mas le plogo con ellas que con truchas cobdales.*

(St. 490.)

Étrange comparaison pour la mort d'un saint ! Berceo dit en commençant son poème :

Bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.

(St. 2.)

3) De la st. 494 à 503, *passim.*

grands hôtes, reprit-il, avant quatre jours, le roi [1], la reine et grande chevalerie, l'évêque avec eux et bonne compagnie ; pensez à les servir comme c'est justice. » Chacun s'émerveillait, ne pouvant comprendre ces paroles mystérieuses. Le roi était si loin, qu'en chevauchant six jours, il n'eût pu venir à Silos.

A l'époque annoncée, l'évêque arriva, mais d'Alphonse le Brave et de sa femme, aucune nouvelle. Comme tous attendaient le monarque, le moribond leur expliqua le sens mystique de son discours. Cette reine était la Vierge, ce roi le Christ; il parlait du royaume céleste, non de la Castille. Alors « le saint confesseur ferma les yeux, serra bien ses lèvres, leva ses deux mains vers Dieu notre Sire, et lui rendit son âme. Les anges la prirent, qui étaient autour de lui, et l'emportèrent aux cieux en grand honneur. Ils lui donnèrent trois couronnes de splendeur grande [2]. »

Le cadavre fut revêtu, en guise de suaire, du froc qu'il portait pendant sa vie, et, devant le peuple accouru de toutes parts, les moines enterrèrent leur abbé au cimetière du couvent. « La terre couvrit la terre, comme c'est sa nature; on mit grand trésor en lieu bien étroit; chandelle de grand éclat en obscure lanterne [3]. »

Quand Domingo mourut, la légende ouvrit ses ailes et prit son essor à travers les Castilles. C'est du fond de la fosse où pourrissait son corps que monta vers la lumière la divine floraison, l'éclosion miraculeuse qui, s'attachant aux faits de sa vie réelle comme le lierre agrippe les vieilles murailles, en effaça les contours.

On assiège sa tombe; des milliers de mains décharnées, tremblantes, rongées par les ulcères, desséchées par les contagions, rugueuses de lèpre, viennent toucher sa pierre sépulcrale. Toutes les misères du moyen âge sont là. Les épileptiques écument,

1) De roi dont il s'agit est Alphonse VI le Brave qui venait de succéder à son frère Sancho II, tué devant Zamora (1072).

2) De la st. 521 à 523. — Domingo était déjà mort en 1076, d'après l'*España sagrada* (tome VIII, édition de Madrid, 1859, p. 93 et 94). Son successeur fut l'abbé Don Fortunio. Le monastère s'appelait à cette époque Saint-Sébastien de Silos.

3) St. 531.

les démoniaques se tordent. Un jeune homme aragonais, Peydro, dont la douleur avait affaibli les membres, creusé les yeux dans l'orbite, perdit encore la vue; « il n'avait, sans la lumière, nulle consolation ». Un voyage au tombeau du saint le guérit. Ensuite, un autre aveugle, Johan, puis une femme asturienne, Sancha, à propos de laquelle Berceo dit naïvement : « Qui ne voit pas, gît en grande angoisse, il ne sait où est Burgos ni l'Estramadure [1]. » Une Maria, naturelle d'Agosin, entreprend un pèlerinage à Silos et s'en retourne consolée. Un paralytique, frappé de cécité, nommé Sancho, de qui « les yeux ne voyaient pas plus que le poing » [2], se fait traîner au sépulcre, se couche sur la dalle, gémissant et priant avec ceux qui l'avaient transporté. Grâce à leurs supplications « l'infirme guérit de toute douleur ». Un autre veille et hurle douze jours entiers jusqu'à ce que son regard mort se rouvre au grand soleil. Une seconde Maria, également d'Agosin, se prosterne et s'écrie « Protège-moi, père saint, patron de la Castille, enlève de mes yeux cette plaie pour que je puisse retourner *avec ma lumière* en ma cabane » [3], et la malheureuse obtint ce qu'elle cherchait.

Le bruit des miracles se répand : les estropiés se traînent à Silos ou s'y font conduire. Anania, de Tabladiello, ouvre la marche, les bras contournés, durcis, pliés contre la poitrine sans qu'il puisse même s'en servir pour porter les morceaux à sa bouche. On l'amena. Ses parents allumèrent des cierges autour du tombeau et tout le monde se mit à prier pour lui. Alors Anania décroisa ses mains crispées, les leva vers Dieu, lui rendit grâce et s'en retourna content.

Suit l'histoire d'une certaine Maria, native de Fuent Oria, qui « n'eût pu marcher avec ses pieds ni prendre avec ses mains, l'eût-on fait dame maîtresse des Mores et des chrétiens » [4]. — « Ses os n'étaient couverts que de sa peau seulement ». Elle supplia sa famille de la porter au sépulcre. On transporta son pauvre

1) St. 573.
2) St. 597.
3) St. 624.
4) St. 582.

corps, on le mit en face du *Père prodigieux*. « Elle gisait là, geignant comme un chat galeux » [1]. On pria le saint, on brûla de la cire, et Maria revint chez elle à pied.

Un pauvre homme nommé Cid qui ne pouvait remuer, et deux autres perclus, Fruela, de Oriel, et Mumo ou Muño, d'après le manuscrit du Monserrate, sont guéris tous trois à la suite d'un pèlerinage à Silos.

Une femme d'Enebreda avait la main et la langue desséchées; elle ne pouvait prier à haute voix, « mais le Seigneur qui sait juger la volonté comprit ce qu'elle cherchait et le lui accorda » [2].

Deux femmes, dont l'une était paralysée en châtiment de s'être lavé la tête un samedi soir au lieu d'aller à l'église, trouvèrent de même le soulagement de leurs maux par l'intercession du saint.

Xemena de Tordomar avait perdu l'usage d'une main. « La main sèche semblait paille, celle qui était saine bon grain, l'une l'hiver et l'autre le printemps [3]. » Sa prière fut exaucée, son bras reverdit, et Xemena depuis « put filer, bien portante, en sa demeure ».

A Palencia, une femme était devenue sourde et muette pour être restée dans sa maison à pétrir sa pâte et enfourner son pain à l'heure où l'on sonnait les vêpres. Domingo intercéda, Dieu pardonna, et sa langue se délia pendant une messe au couvent : *Gloria tibi, Domine*, furent ses premiers mots.

Les démoniaques affluent à Silos. A l'un d'eux, Satan « brisait le corps plus que n'auraient pu le faire dix démons ensemble ». Il fallut attacher Diago qui poussait des cris aigus et semblait enragé. Le possédé rugissait des paroles insensées. Trois femmes s'abattent sur le sol, les membres rompus. A Penna Alba, une autre errait comme une folle, quand se dressa devant elle une forme gigantesque, rigide, vêtue d'une dalmatique blanche et qui dit : « Je suis saint Michel, porte-bannière du Créateur, envoyé vers toi par Dieu, notre Sire. Si tu veux guérir de ton mal, va

1) St. 586.
2) St. 607.
3) St. 617.

au couvent de saint Domingo; tu trouveras conseil[1]. » Le Diable qui était en elle se mit à la maltraiter. Il la secouait pour l'empêcher d'obéir au céleste avis. Satan eut beau faire, la martyriser, lui tordre la bouche blanche d'écume, l'obliger à des gestes impudiques, à des grimaces obscènes, à des blasphèmes, l'exorcisme eut raison de lui et l'Ennemi dut abandonner la chair qu'il torturait.

Le Diable terrassé, c'est l'adversaire de la foi qu'il faut vaincre, le fidalgo par l'épée, le moine par la prière.

Saint Domingo apparaît à un captif, dans les cachots des infidèles, et lui remet un marteau de bois avec lequel il brise ses fers qu'il va déposer sur le tombeau de son libérateur[2].

Un fidalgo, Peydro, natif de Hllantada, est pris par les Almohades à la défaite néfaste d'Alarcos[3], enfermé dans un souterrain, à Murcie. Or, un mercredi soir, comme il priait à l'heure où commencent à briller les étoiles, « une lumière grande et merveilleuse pénétra au milieu de la caverne enténébrée. Il vit, devant l'entrée, la forme d'un homme qui semblait bon moine »[4]. C'était le corps du bienheureux de Silos qui se montrait dans sa splendeur céleste et descendait sur terre annoncer sa prochaine délivrance au pieux chevalier. A cette vue, le prisonnier eut grande crainte. Il redoutait un piège de son maître ou quelque prestige du Tentateur. « Ami, écoute, et tu connaîtras une chose certaine. Je suis frère Domingo. Dieu me fit gardien

1) St. 683 et 684.

2) Si l'on en croit Berceo, un cardinal romain, Ricart (Richard), légat du Saint-Siège en Castille, fut témoin de ce miracle et reçut la déposition du chrétien évadé. A son retour à Rome, il aurait prêché sur la vie du saint espagnol et obtenu sa canonisation. Le personnage dont il s'agit doit être l'envoyé du pape auprès d'Alphonse VI, le défenseur du missel grégorien contre le missel mozarabe dans les discussions liturgiques qui suivirent le rétablissement du catholicisme à Tolède.

3) Sous Alphonse VIII le Noble, en 1195 (591 de l'hégire). Les Castillans eurent 30,000 hommes tués et 20,000 prisonniers. « Les épées et les lances se saoûlèrent, se gorgèrent de leur sang », disent les annalistes musulmans. Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España* (III parte, cap. LIII).

4) St. 708 et 709.

de la chrétienté pour délivrer les captifs de leur esclavage, ceux qui crient vers lui de toute volonté[1]. » En effet, deux jours après, Peydro s'évadait pendant une fête des Arabes et rentrait à Tolède. « Quiconque le dit, homme ou femme, que le Patron de Silos ne sauva pas le gentilhomme, qu'il se repente de son dire. Il outrage le bon confesseur, il en recevra mauvaise récompense[2]. »

Le dernier miracle que raconte Berceo, sans pouvoir en terminer le récit, traite d'un fait d'insubordination féodale. Les turbulents guerroyeurs de Fita s'en vont piller les Mores soumis de Guadalfaiara, vassaux de la Castille. « Quand au matin, ils sortirent à leur travail, les cavaliers bondirent sur eux; ils tuèrent et captivèrent maint laboureur[3]. » Lorsque le roi Don Alphonse[4] sut le mépris que l'on faisait de ses ordres, il entra en merveilleux courroux, et jura, les doigts étendus sur l'image du Crucifié, que les ravageurs de son peuple seraient châtiés rudement, et que Fita connaîtrait sa justice. Le conseil de la ville fut sommé d'avoir à livrer les coupables, sinon tous, grands et petits, payeraient pour eux. « Quand les lettres furent lues dans le conseil, bien des barbes tremblèrent à des têtes hardies[5]. » Résister était impossible; on se soumit, et les pillards furent emprisonnés avec le chef de l'expédition, un brave chevalier « qui avait grand peur d'être justicié ». Chacun implorait saint Domingo. Le condamné, en son cachot, ne cessait un instant ses oraisons. « De

1) St. 716 et 717.
2) St. 731.
3) St. 738.
4) *El buen Rey Don Alfonso le tenie á mandado,*
El que de Toledo, si non so trascordado.
(St. 733.)

L'érudit Sanchez en conclut que cet événement se passe sous le règne d'Alphonse VI le Brave qui se qualifiait roi de Tolède, comme on sait. Il pourrait aussi être question ici d'un autre souverain du même nom, Alphonse VII, Alphonse VIII, les rois de Castille n'ayant cessé de se faire appeler rois de Tolède depuis la conquête de cette ville, en 1085. Quand ses partisans proclamèrent Alphonse de La Cerda, à Sahagun, ils le saluèrent roi de Castille, Léon, Cordoue, Jaen, *Tolède*, etc., suivant la formule usitée.

5) St. 743.

quelle façon en pût-il sortir? je ne vous le saurais dire, ajoute le poète. Ici s'arrête le livre (la chronique latine). Un cahier s'est perdu, non par ma faute. Écrire à l'aventure serait folie[1]. » Nous supposons que le fidalgo dut échapper à l'affront du gibet.

Berceo termine sa geste brusquement en cet endroit, déclarant qu'on ne possède pas même un dixième des prodiges accomplis par son héros, les uns recueillis par l'histoire latine, les autres conservés par la tradition orale. « Ce que nous avons pu en savoir, nous l'avons écrit, mais ils croissent chaque jour, nous le voyons de nos yeux, et ils croîtront sans cesse après notre mort[2]. » Ensuite, s'adressant au bienheureux dont il conta la légende, le pieux Castillan le supplie en ces termes : « Seigneur saint Domingo, confesseur accompli, redouté des Mores, aimé des chrétiens..., tu m'as défendu des coups du péché, que de sa flèche je ne me voie blessé. Père, qui pour le salut de ton âme abhorras ton corps lorsqu'en la main d'autrui tu remis ta volonté,... tu le sais, combien le Diable est subtil perturbateur. Tu passas par toutes les tentations, mais tu restas victorieux; tu nous défendis contre lui, car il est traître chien. Père, nous savons qu'il voulut te mordre, mais il n'eut pouvoir de planter en toi sa dent. Seigneur et Père, demande à Dieu qu'il nous donne la paix, la charité véritable, celle qui te plaît tant, la santé (ou le salut), des temps heureux, pain et vin en abondance, et qu'il nous accorde enfin de contempler sa face. Veuille pour moi-même crier merci, car j'eus grande volonté d'être ton jongleur; daigne accepter ce petit service, et, pour moi, Gonzalo, daigne prier le Créateur. Entre tous les autres, ne m'abandonne pas; on dit que tu as coutume de songer à tes jongleurs. Dieu me donnera bonne fin si tu l'implores pour moi. Qu'il conduise nos âmes au céleste royaume. Amen[3]. » Humble prière et dernier vœu du croyant qui espérait gagner le ciel avec ses vers.

Lucien Dollfus.

1) St. 751.
2) St. 755. — Ces vers furent écrits sous Ferdinand III ou Alphonse X.
3) St. 761, 767, 768, 772, 775, 776 et 777, *passim*.

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME

A PROPOS DE QUELQUES TRAVAUX CONTEMPORAINS

Les rapports entre le Christianisme et le Bouddhisme sont depuis quelque temps l'objet de l'attention des penseurs. C'est un chapitre de l'étude comparative des religions, que l'on peut considérer comme née au sein de l'Église chrétienne dès le IIe siècle. Elle avait alors pour promoteurs ces hardis Gnostiques dont les spéculations fantaisistes n'eurent que peu de succès, et qui jusqu'à ce jour sont encore traités avec un dédain peut-être immérité. On connaît le système remarquable qui faisait sortir du Dieu suprême une série de 365 groupes d'éons, chacun plus matériel que le précédent et auteur d'une création plus grossière. Le dernier groupe, le 365e, avait fait le ciel et la terre actuels. Leur œuvre achevée, ces esprits inférieurs se partagèrent les différents peuples : Jéhovah prit pour lui les Juifs; les autres s'assujettirent les autres nations. Quoi de plus hardi que cette conception qui voit dans tous les dieux des émanations du Dieu suprême et unique; et par suite, dans toutes les religions, des systèmes apparentés? De telles idées dépassaient trop l'horizon officiel pour avoir quelque chance de vivre. Durant seize siècles le principe d'une religion absolue, d'origine divine et par conséquent seule vraie, légué par les Juifs aux chrétiens, empêcha ces derniers de s'occuper des autres religions. Ils y voyaient un ramassis de superstitions païennes auxquelles il eût été impie de s'intéresser. Si parfois on y trouvait quelque rayon de vérité, c'était le résultat d'une révélation primitive dont le précieux dépôt n'avait été conservé intact que par le peuple d'Israël.

Ce n'est que depuis le XVIIIe siècle et à la suite de la découverte successive des religions orientales et de leurs livres sacrés, que l'attention s'est reportée sur la question de l'origine et des rapports des divers cultes. Les conservateurs chrétiens continuent à y voir des restes altérés de la prétendue révélation primitive[1]. Ils peuvent donner la main aux conservateurs bouddhistes qui n'admettent qu'un *Dharma*, le leur, dont les doctrines et les cultes des autres peuples seraient dérivés[2].

L'historien n'a d'autre devoir que d'enregistrer exactement les systèmes des théologiens et des philosophes, et de laisser au lecteur le soin de choisir. Aujourd'hui que l'idée traditionnelle de révélation a perdu son caractère précis et absolu, on voit se propager une autre hypothèse pour expliquer les analogies entre les croyances religieuses; c'est l'hypothèse des emprunts. Deux religions offrent des doctrines semblables; il faut, dit-on, que l'une ait emprunté à l'autre ce qu'elles ont de commun. Philon déjà expliquait ainsi les ressemblances entre certains principes du Judaïsme et ceux de la philosophie grecque. Cette explication que sa simplicité même a rendue populaire — témoin la diffusion rapide du livre de M. L. Jacolliot, *La Bible dans l'Inde* — semble se heurter à une grande difficulté, la diversité des langues. « Quand Alexandre, dit M. Max Müller, eut à converser avec les brahmanes, qui étaient regardés par les Grecs comme les dépositaires d'une antique et mystérieuse sagesse, leurs réponses durent être traduites par tant d'interprètes, qu'un des brahmanes fit observer qu'elles devaient être comme de l'eau qui aurait coulé dans bien des canaux impurs[3]. »

Prétendre, par exemple, que les apôtres de l'Évangile aient puisé leur doctrine dans les Védas, c'est oublier non seulement que les apôtres ne savaient pas le sanscrit, mais qu'à leur époque

1) Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*. Paris, 1878, préface, p. I et II.

2) Kœppen, *Die Religion des Buddha*, p. 249.

On sait que *Dharma* « Loi », quelquefois *Saddharma* « Bonne Loi, » est l'expression consacrée pour dire « la Religion du Bouddha ».

3) *La Science du langage*, 3e édit., p. 104.

les Védas — à supposer qu'ils fussent déjà confiés à l'écriture — n'étaient ni traduits, ni même divulgués aux étrangers. Au XVIIIe siècle encore la difficulté de se procurer ces ouvrages était telle que l'on douta quelquefois de leur existence même.

Il faut se garder toutefois de trop généraliser les choses. Si la différence des langues est un obstacle insurmontable aux emprunts entre des religions particularistes, nationales, exclusives, confondant en quelque sorte le dogme avec le langage, l'idée avec la formule qui la renferme, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit des religions universalistes, propagées par des missionnaires qui, loin d'imposer une langue déterminée, adoptent les langues des peuples qu'ils veulent convertir, et traduisent leurs livres sacrés dans les idiomes qu'ils rencontrent. Deux religions seulement présentent ces caractères, le Bouddhisme et le Christianisme. Ici plus de langue sacrée [1], plus de doctrine inséparable de la lettre qui l'exprime. Les emprunts, l'adaptation des enseignements de l'une à ceux de l'autre sont donc possibles. La question est de savoir s'ils ont eu lieu, s'ils peuvent être historiquement constatés.

Il a paru dans les dernières années deux ouvrages, traitant des rapports entre le Bouddhisme et le Christianisme. Le premier a pour auteur un savant européen, M. Rudolf Seydel; le second un brahmane de l'Inde, M. Nisikânta Chattopâdhyâya, tous les deux aussi consciencieux qu'érudits.

Le livre de M. Seydel est intitulé : *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (« L'Évangile de Jésus dans ses rapports avec la légende et la doctrine du Bouddha »), Leipzig, 1882.

Le travail de M. Chattopâdhyâya se compose de deux conférences faites en allemand à Leipzig et publiées dans : *Indische Essays* (« Essais indiens »), Zurich, 1883. L'un et l'autre ont soin de ne point parler de « Christianisme » en général, et de ne pas englober sous ce titre les doctrines variées nées dans l'Église

1) On sait que pour le catholicisme romain il faut excepter la période du moyen âge où le latin régnait seul.

chrétienne dans la suite des siècles. Le titre déjà que M. Seydel donne à son ouvrage indique qu'il considère exclusivement l'Évangile de Jésus. Quant à M. Chattopâdhyâya, parlant de Jésus, il distingue clairement sa doctrine du « Christianisme » « qui, dit-il, me paraît avoir la forme d'un Protée, car malgré mes consciencieux efforts, je n'ai pas été capable de la déterminer »[1].

L'un et l'autre signalent des analogies et des différences. Suivant M. Seydel (p. 296), les traditions analogues sont de trois sortes : *a*) celles dont l'origine est due à des causes agissant parallèlement de part et d'autre (sources ou occasions semblables); *b*) celles qui paraissent positivement trahir la dépendance de l'une des parties à l'égard de l'autre; enfin *c*) celles où l'originalité n'est admissible que d'un côté, et montre de ce côté la source de l'emprunt.

Les faits de la première catégorie étant écartés, ceux de la seconde n'indiquant que la possibilité d'un emprunt, sans désigner la religion qui l'a fait, il ne reste que ceux de la troisième pour montrer quelle est la source première. L'auteur affirme que cette source est le Bouddhisme. Il range entre autres, parmi les emprunts faits à cette religion par la tradition chrétienne : la présentation au temple de l'Enfant Jésus, le jeûne de Jésus ; sa préexistence avant Abraham; le figuier stérile; la question : « Maître, qui a péché? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère? ». Enfin et surtout la cessation des traditions parallèles à partir de la fin du *Lalitavistara*. Cette biographie légendaire du Bouddha[2] paraît remonter, sous sa forme actuelle, au IIIe siècle avant notre ère. Cherchée dans l'Inde par les envoyés de l'empereur Ming, vers 65 de Jésus-Christ, elle fut traduite pour la première fois en chinois entre les années 70 et 76.

Pour expliquer l'admission d'idées bouddhiques dans nos

1) *Indische Essays*, p. 105-106.

2) Au VIIIe siècle encore la légende du *Lalitavistara* a servi de source à celle de saint Josaphat, ce prince indien qui n'est autre que le Bouddha christianisé (Comp. *Essais sur la mythologie comparée,* de Max Müller, trad. par George Perrot, p. 456).

Évangiles, M. Seydel suppose qu'outre les *logia* de Matthieu et la première édition de l'Évangile selon Marc, il existait une troisième source, un écrit poétique et apocalyptique, dont les éléments, empruntés à l'Évangile bouddhiste, avaient été transformés par l'esprit chrétien. Cette composition servit à Matthieu et à Luc qui en auraient suivi le fil jusqu'au point où s'arrêtait la biographie du Bouddha. Elle se perdit après que son contenu le plus utilisable eût passé dans les Évangiles.

La possibilité d'influences bouddhistes sur les membres de l'Église chrétienne est rendue probable par les relations entre l'Inde et les contrées riveraines de la Méditerranée. M. Seydel rappelle d'abord les missions bouddhistes envoyées au nord-est de l'Inde depuis le ve siècle avant notre ère, et qui eurent pour effet l'établissement de monastères en Perse et en Bactriane, d'où le Bouddhisme rayonna vers l'ouest. Deux siècles plus tard, le grand roi bouddhiste Açôka cite, dans ses édits, les rois grecs Antiochus, Ptolémée, Antigone, Magas, dans les pays desquels il assure que l'on se conformait à ses instructions religieuses[1]. En faisant la part de l'exagération, il est permis de conclure de ce document, qu'au IIIe siècle avant notre ère, les missionnaires bouddhistes avaient déjà pénétré, par les routes *de terre* en Syrie et en Macédoine d'une part; de l'autre, en Égypte et même dans la Cyrénaïque, à l'ouest de la vallée du Nil, toutes contrées où le Christianisme s'est propagé d'abord. Sous l'empereur Auguste déjà une première ambassade indienne arrivait à Rome. Il s'y trouvait le bouddhiste Zarmanochegas (lisez *Çrâmanâtchârya* « Précepteur des religieux ») qui se brûla vif à Athènes.

La route *par mer* fut préférée, depuis la découverte du mousson du sud-ouest, par Hippale, dans les premières années de notre ère[2]. C'est par là sans doute que vint, au temps de l'apôtre Paul, une seconde ambassade, exclusivement composée de bouddhistes, envoyée à l'empereur Claude par un roi de Ceylan. Dès lors aussi les rapports avec l'Inde devinrent plus fréquents. Des

1) Voyez Senart, *Les Inscriptions de Piyadasi*, t. I, p. 310.
2) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. III, p. 3.

commerçants indiens s'établirent à Alexandrie, et l'influence du Bouddhisme sur la formation de certaines légendes chrétiennes n'offre rien d'insolite.

Sans aborder la question des relations de dépendance entre les systèmes bouddhiste et chrétien, M. Chattopâdhyâya signale entre les deux des différences radicales et quelques analogies. Suivant le savant brahmane les différences s'expliquent par la diversité des points de vue où se placent les fondateurs des deux religions pour sonder le mystère des rapports entre l'homme et l'univers, ou Dieu. Tandis que Jésus résout la question par la foi en un Être supra-mondain, le Bouddha garde le silence sur toute idée métaphysique, pour s'attacher exclusivement aux idées morales, et au moyen de délivrer l'homme des maux qu'entraîne le péché. Le Christ recommande les prières et la confiance en l'action de Dieu ; le Bouddha insiste sur la nécessité de l'action personnelle. Le premier distingue deux catégories de devoirs : envers Dieu, envers les hommes. Le second accorde une valeur exclusive aux devoirs humains. Jésus s'écrie : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? Celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». Et : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ». Le Bouddha au contraire déclare : « Honorer père et mère vaut mieux qu'honorer les dieux. »

Les analogies se trouvent dans l'essence de certaines doctrines qui diffèrent par la forme. Telle est l'importance accordée par les deux religions à l'aspiration vers un état idéal que Jésus appelle le « Royaume de Dieu », et Bouddha le « Nirvâṇa. » (L'auteur démontre que le *Nirvâṇa* n'est point l'anéantissement, comme le croient encore certains savants en Europe, mais l'état de béatitude où arrive l'homme qui a éteint dans son cœur les passions et les désirs mauvais) [1]. Si Jésus prêche la rémunération dans la vie future, le Bouddha insiste sur la loi du *Karma*, en d'autres

1) Nous étions arrivé au même résultat dans notre étude sur le Nirvâṇa. Voyez *Les Bibles de l'humanité*. Paris, Levasseur, livre IV, p. 1024 et suivantes.

termes de la responsabilité morale, des conséquences inévitables de toutes nos pensées, nos paroles et nos actions. L'auteur s'abstient d'ailleurs d'expliquer ces analogies qui sont pour lui le résultat de tendances, semblables au fond, et qui n'ont revêtu des formes différentes que sous l'influence des milieux doctrinaux différents, où sont nés le Bouddha et le Christ.

M. K.-E. Neumann ne paraît pas avoir tenu compte de ces deux ouvrages dans son nouvel opuscule [1] : *L'intime parenté des doctrines bouddhistes et chrétiennes.* Si l'on y cherchait l'exposé de la comparaison entre les doctrines primitives du Bouddhisme et celles de l'Évangile, on éprouverait une véritable déception. L'auteur, il est vrai, restreint considérablement par son sous-titre ce que semblait promettre le titre principal. Il traduit deux soutras bouddhistes, « Le soutra sur le fruit de l'ascétisme, » « Le grand soutra sur la plénitude de la douleur ». Il les fait suivre de la version d'un traité de Maître Eckhart, théologien mystique, de l'ordre des Frères prêcheurs, né à Strasbourg en 1260, mort vers 1328. M. Neumann dit en propres termes (p, 14) : « Pour mettre sous les yeux du lecteur une claire image de la conformité complète des doctrines indiennes et en particulier bouddhistes et des doctrines chrétiennes, j'ai ajouté aux soutras bouddhistes un traité de Maître Eckhart, traduit en allemand moderne. Ce traité est certainement de nature à exposer d'une manière convaincante l'*identité* (il est permis de s'expliquer ainsi) des deux doctrines à leur point culminant. » Sachant que le moine dominicain Eckhart, accusé d'hérésie et condamné par les inquisiteurs de Cologne, avait, sur la fin de sa carrière, interprété orthodoxement (lisez rétracté) les propositions qu'on lui avait reprochées, le choix qu'en a fait M. Neumann pour représenter le Christianisme « à son point culminant » ne se comprend guère.

1) K. E. Neumann, *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (Leipzig. Spohr, 1891). Il avait publié auparavant le premier chapitre du *Sārasangaho,* texte (transcrit) et traduction.

Ce n'est que dans son introduction que l'auteur s'exprime avec quelques détails sur les deux religions. Écartant la pensée d'examiner les rapports de parenté *extérieure* entre les systèmes religieux de l'Asie orientale et le Christianisme « mon intention, dit-il (p. 7 à 8), est d'indiquer la parenté *intérieure* des conceptions indienne et chrétienne. »

Cette parenté intérieure, suivant lui, consiste 1° dans l'idée de la *rédemption* « qui pénètre le chrétien pieux comme le pieux Indou, malgré le monothéisme de l'un et le panthéisme sans frein et même l'athéisme de l'autre »; 2° dans l'amour sans bornes, c'est-à-dire la piété infinie; 3° dans la doctrine de l'ascétisme, c'est-à-dire du renoncement au moi.

On le voit : *tot capita, tot sensus.* Chacun de nos trois savants voit autre chose dans la doctrine chrétienne.

Ces conceptions multiples, outre qu'elles rendent difficile un juste parallèle entre le Christianisme et le Bouddhisme, semblent légitimer la qualification de « Protée » que donnait le brahmane Chattopâdhyâya à la religion de l'Église. Nous préférerions une autre comparaison, celle qui ressort de la belle légende, chantée par le prêtre Wernher au XIIe siècle de notre ère :

« Une fidèle disciple du Christ, Véronique, est pénétrée de joie toutes les fois qu'elle voit le visage du Maître. Pour avoir son portrait, elle apporte un linge à un artiste distingué, du nom de Luc, avec prière d'y peindre la figure du Seigneur. Luc promet de reproduire le Christ tel qu'il l'a vu le jour même. Son œuvre achevée, il se flatte d'avoir réussi. Mais lorsqu'il se rend avec Véronique auprès du Sauveur, ils voient que son visage est tout différent. Ils s'étonnent, Véronique s'afflige, et Luc lui promet de peindre un autre portrait. Mais ce nouveau portrait ressemble encore moins. Il essaye d'en faire un troisième, toujours en vain. » Ce n'est qu'après que le Seigneur eût imprimé son visage sur le linge offert par Véronique que l'on y vit son portrait ressemblant [1].

1) Les *Bibles de l'humanité*, livre VI, p. 274 à 275. On y trouve p. 275 à 276 les variantes de la légende de Véronique.

Vouloir parler du Christ et du Christianisme comme d'apparitions extérieures, et en quelque sorte matérielles et définissables, n'est-ce pas se condamner d'avance à en parler imparfaitement? C'est leur empreinte qu'il faut recevoir dans le cœur, c'est l'amour invisible, insaisissable du vrai et du bien qui en est le caractère essentiel, qui doit pénétrer l'être de celui qui veut les juger. Alors les formes continuellement changeantes sous lesquelles apparaissent le vrai et le bien qu'ils enseignent, ne seront plus que l'accessoire. Et peut-être alors reconnaîtra-t-on que le Christ et le Bouddha sont beaucoup plus ressemblants qu'ils ne le paraissent au premier abord. Car dans l'un et dans l'autre, sous la diversité qui les distingue, sous le théisme du premier et l'athéisme du second, bat un même cœur *humain*, qu'embrase un même amour de l'*humanité*, et qui émeut leurs entrailles d'un même sentiment de miséricorde pour les êtres qui souffrent sous l'étreinte du mal, de l'erreur et de la superstition.

L. Leblois.

REVUE DES LIVRES

I-li. — *Cérémonial de la Chine antique*, avec des extraits des meilleurs commentaires, traduit pour la première fois par C. de Harlez. — (Paris, chez Maisonneuve, 1890.)

L'*I-li*, dont M. de Harlez vient de donner la traduction, forme avec le *Tcheou-li* et le *Li-ki* un ensemble que les Chinois appellent, d'un nom commun, les trois rituels (*san li*). Le *Tcheou-li* a été traduit par Biot; le *Li-ki* l'a été, d'abord en partie par Callery et par M. Puini, ensuite dans son ensemble par M. Legge. L' *I-li* seul restait inconnu en Europe; M. de Harlez a comblé cette lacune et on ne saurait trop louer cet infatigable travailleur pour le labeur de bénédictin auquel il s'est astreint. Il suffit, en effet, de parcourir ce livre pour être émerveillé de la patience et du courage du traducteur qui ne s'est pas laissé arrêter par l'infinie complexité des détails techniques dont l'*I-li* se trouve rempli.

L'*I-li*, comme les autres rituels anciens de la Chine, passe pour avoir été détruit par le premier empereur (246-209 av. J.-C.) de la dynastie des Ts'in; il aurait été reconstitué lors de la grande renaissance littéraire de la dynastie des premiers Han (202 av. J.-C.-25 ap. J.-C.) grâce aux souvenirs d'un lettré nommé Kao-tang. L'*I-li*, de même que les autres livres canoniques, ne peut donc être considéré comme un monument légué directement par la haute antiquité; les documents qui le composent ont dû être altérés par les remaniements et les interpolations qu'on leur a fait subir. Cependant les critiques chinois s'accordent pour reconnaître que l'*I-li* est un tableau fidèle des mœurs qui étaient pratiquées sous la dynastie des Tcheou (1122?-249 av. J.-C.); ils y voient l'œuvre mutilée, puis restaurée, mais encore admirable du duc de Tcheou († 1105 ? av. J.-C.), frère du roi Ou. De fait, on ne trouve rien dans cet ouvrage qui puisse être tenu pour un anachronisme évident; on n'y relève pas, comme dans le *Li-ki*, des idées ou des coutumes qui ne sauraient dater que de l'époque des Han; il est donc légitime de considérer comme dignes de créance les renseignements que ce livre fournit sur la civilisation chinoise au temps des Tcheou.

Si l'*I-li* peut nous apprendre beaucoup de choses sur l'organisation de la société dans l'ancien royaume du Milieu, il ne concerne cependant qu'une certaine classe de cette société; il ne traite en effet ni, d'une part, des rois et des princes, ni, d'autre part, du commun peuple; il ne s'occupe que des hommes

qui remplissent ou sont capables de remplir une fonction publique. L'*I-li* est le rituel des patriciens chinois.

Ce mot de patriciens ne pourrait plus être appliqué aujourd'hui aux fonctionnaires de l'empire qui, s'ils forment une classe supérieure, ne constituent pas une caste fermée. Il ne paraît pas en avoir été de même dans la Chine ancienne, et l'*I-li* nous reporte à une époque où nul ne pouvait aspirer aux charges officielles s'il n'appartenait à certaines familles privilégiées. La société se divisait en quatre castes : fonctionnaires, artisans, laboureurs, marchands, et chaque enfant devait prendre la profession de son père[1]. Toute l'autorité était ainsi concentrée entre les mains de la caste patricienne; c'est d'elle seule que s'occupe l'*I-li*.

Cette considération nous permet de comprendre quelles sont la nature et l'étendue des sujets traités dans ce rituel; puisqu'il ne s'adresse qu'aux patriciens, il ne parle ni des cérémonies qui sont propres aux souverains ni de celles qui sont observées par la plèbe. Or, les rites pratiqués par les fonctionnaires peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns sont destinés à assurer la perpétuité de la famille, c'est-à-dire à transmettre de génération en génération l'héritage sacré du patriciat; les autres maintiennent le bon accord entre les diverses familles patriciennes et font l'unité de la caste comme les premières en font la continuité. De ces deux sortes de rites, la première seule implique certaines idées religieuses, et c'est elle que nous étudierons ici. Elle comporte trois genres de cérémonies : celles de la déclaration de la majorité, celles du mariage, celles des funérailles.

Le jeune patricien devient majeur à vingt ans[2]. Cette époque solennelle est célébrée par la prise d'un bonnet viril, cérémonie fort analogue, comme on en a fait la remarque, à la prise de la toge chez les Romains. Ce rite signifie que le jeune homme est arrivé à l'âge où il peut être considéré comme le représentant de la famille; il est capable désormais de sacrifier à ses ancêtres. L'individu a peu de valeur par lui-même; il n'est que le dépositaire passager du patrimoine

1) Cette existence des castes dans la Chine ancienne nous est attestée par une parole de Koan-tchong qui nous a été conservée dans les « Discours d'État » (Kouo-yu), au chapitre des discours du royaume de Ts'i. Koan-tchong fait l'éloge du bon ordre qui régnait dans la société antique; cette régularité, dit-il, venait de ce que les quatre professions étaient héréditaires; le fils d'un patricien était toujours patricien (*ché tché tse heng ouei ché yé*). — Cf. le commentaire de Tch'eng-hiuan, *I-li*, pen 1, kiuen 1, page 1 verso, dans l'édition in-8° des treize livres canoniques imprimée la vingtième année Kia-king. — Cf. aussi dans le « Livre des vers », le commentaire *Ki-tchoan* à l'ode 57 du *Siao-ya*, à la phrase : « ma famille est depuis l'antiquité une famille d'agriculteurs... (*ouo nong jen tse kou yé*). » — Le mot *ché*, que nous traduisons par le terme *patricien*, désigne aujourd'hui un lettré ; ce sont en effet les examens littéraires qui sont devenus pour tout Chinois la porte des fonctions publiques ; mais sous la dynastie des Tcheou, les examens n'avaient pas encore été institués ; c'était par hérédité qu'on arrivait aux charges ; les *ché* étaient des patriciens et non des lettrés.

2) *I-li*, chapitre 1.

de ses aïeux; la virilité est le moment où il assume cette charge et cet honneur. La cérémonie a donc lieu dans le temple des ancêtres; celui qui la dirige est le père ou, à son défaut, le frère aîné du récipiendaire; c'est le chef de la famille qui, en présence de ceux qui sont morts, confère à leur descendant commun la dignité d'homme fait. Le jeune homme est coiffé d'un bonnet d'une forme spéciale; il reçoit un nom nouveau et il écoute les sages exhortations qui lui sont adressées de pratiquer la vertu. « Ainsi on fonde une nouvelle génération[1]. »

Le mariage est plus évidemment encore un acte qui intéresse la famille patricienne tout entière; aussi, de même que pour la prise du bonnet viril, certaines cérémonies doivent être accomplies dans le temple des ancêtres. « Par le mariage, dit un commentateur[2], on continue la lignée des ancêtres; c'est pourquoi ces cérémonies se font dans le temple ancestral. » Les esprits des aïeux sont invoqués et on leur annonce l'heureux événement; ils assistent ainsi aux noces destinées à propager leur postérité. Quoiqu'ils soient invisibles, l'idée qu'on se fait d'eux reste bien matérielle : ils sont censés jouir des mets qu'on leur offre; comme ils viennent en une place déterminée, qui est à l'ouest de la porte du temple, on étend une natte en ce lieu pour qu'ils puissent s'y tenir[3].

Ce ne sont pas seulement les ancêtres du jeune homme qu'intéresse la nouvelle union, ce sont aussi ceux de la jeune fille. Aussi lorsque le fiancé vient chercher dans le domicile paternel sa future femme, annonce-t-on l'événement aux aïeux morts de celle-ci. Mais la cérémonie se fait avec moins de solennité que pour les aïeux du mari[4].

Lorsque le mariage est consommé, la nouvelle épouse sert un repas à ses beaux-parents; par cet acte elle se déclare leur fille. Si les beaux-parents sont morts, le rite n'en doit pas moins être accompli, mais il est alors célébré dans le temple ancestral; un prieur invoque les esprits et les informe de la venue et des intentions de la jeune femme : « Elle ose apporter ici, dit-il, d'excellents fruits à son vénérable beau-père, tel et tel, fils d'un tel »[5].

C'est donc par le mariage que la femme devient capable d'offrir des sacrifices à ses ancêtres véritables qui sont non les siens propres, mais ceux de son époux. Si elle est investie d'une telle dignité, c'est parce qu'elle la partage avec son mari, car elle ne fait plus qu'un seul corps avec lui. Ainsi, pour l'homme il y a deux sortes de cérémonies : la prise du bonnet viril, par laquelle il est proclamé capable d'accomplir les sacrifices à ses ancêtres; le mariage, par lequel il se propose d'avoir des descendants qui s'acquitteront après lui de

1) *I-li*, p. 18.
2) *I-li*, p. 22, note 3.
3) *I-li*, pp. 22 et 27.
4) *I-li*, p. 27.
5) *I-li*, p. 38.

ces mêmes obligations. Pour la femme, il n'y a qu'une seule cérémonie[1] : le mariage par lequel elle est associée aux devoirs sacrés de son époux ; elle n'avait aucune valeur dans sa propre famille, mais elle en prend dans celle de son mari en tant qu'elle devient l'aide de ce dernier.

Cette signification du mariage dans l'ancienne société patricienne chinoise est bien marquée dans les paroles que le père adresse à son fils lorsqu'il l'envoie chercher sa future femme : « Va, lui dit-il, au devant de ton aide pour perpétuer le service du temple ancestral et sois pour elle un guide qui lui apprenne à honorer et à recueillir l'héritage que lui ont laissé tes aïeules »[2].

Après la déclaration de la virilité et le mariage, la mort est le plus grave événement qui puisse survenir dans la famille patricienne. En mourant, en effet, l'homme devient un esprit, et pour que cet esprit ne soit pas un être errant et malfaisant, il faut, par un certain nombre de cérémonies, l'introduire dans la phalange bienheureuse des aïeux qui répandent d'une manière cachée leurs bénédictions sur leurs descendants vivants. Ces cérémonies appartiennent d'ailleurs en propre aux patriciens ; la famille patricienne seule est une unité qui se perpétue à travers les générations ; les gens du peuple au contraire abandonnent leurs morts et ne leur sacrifient point[3]. Ces distinctions essentielles n'existent plus aujourd'hui et on peut apprécier par là l'importance de la révolution sociale qui supprima graduellement, comme dans l'ancienne Rome, les différences entre les patriciens et la plèbe.

L'*I-li*, qui comprend en tout dix-sept chapitres, n'en consacre pas moins de sept aux rites funéraires. On peut répartir ces rites en trois catégories : il en est en effet qui règlent l'usage des divers habillements de deuil, d'autres qui concernent les funérailles, d'autres enfin qui sont observés lors des sacrifices périodiques offerts au mort.

Les habillements de deuil varient suivant le degré du deuil. Ce degré lui-même dépend de la parenté plus ou moins proche que la personne affligée avait par rapport au défunt. Nous trouvons ainsi dans les prescriptions de l'*I li* des renseignements détaillés sur la parenté telle que la comprenaient les anciens Chinois.

La famille chinoise, comme la famille dans l'antiquité romaine, est fondée sur la parenté par les hommes, sur l'agnation, car c'est le descendant mâle seul qui peut rendre les sacrifices aux ancêtres. Mais ce premier principe se complique d'un second qui établit une distinction très nette entre l'épouse principale et les concubines. La polygamie en Chine n'est qu'apparente ; elle n'existe pas pour la loi religieuse : les concubines et leurs enfants ne font pas partie de cette mystérieuse et vivace entité dont les pères et les fils ne sont que les représentants

1) *I-li*, p. 39, l. 4 et suiv.
2) *I-li*, p. 43.
3) *I-li*, préface de M. de Harlez, p. IX.

éphémères et dont le symbole est le sacrifice maintenu de siècle en siècle par la piété filiale. L'épouse principale seule, de race patricienne comme son mari, est digne de lui être associée et de donner le jour à des descendants capables de remplacer leur père. Quelques exemples feront bien comprendre les applications de ces deux principes.

Soit d'abord le deuil des hommes :

Le père patricien est l'incarnation de la famille. Sa mort est donc pour ses fils l'occasion du deuil le plus grand, le deuil de trois ans [1].

Le fils aîné de l'épouse principale d'un patricien est, comme son père, le représentant de toute la lignée de ses ancêtres. S'il vient à mourir son père porte donc aussi le deuil de trois ans, tandis qu'il ne le fait pas pour ses autres enfants [2].

Un patricien peut adopter l'enfant d'une autre famille pour le charger de continuer après lui les sacrifices aux ancêtres ; l'adoption est un acte religieux qui fait réellement passer le fils d'une famille dans une autre. Aussi cet enfant porte-t-il le deuil de trois ans pour son père adoptif, tandis qu'il ne porte que le deuil d'un an à la mort de son père naturel [3]. Cette coutume s'est conservée jusqu'à nos jours et nous en avons eu récemment un exemple intéressant : l'empereur actuel, Koang-siu, est le fils du prince Tch'oun, mais il est devenu, par un acte d'adoption posthume qui lui a permis de monter sur le trône, le fils de l'empereur Hien-fong. Le prince Tch'oun étant mort le 1er janvier 1891, Sa Majesté n'a pris qu'un deuil restreint et non le grand deuil de trois ans.

Considérons maintenant le deuil des femmes :

Toutes les femmes portent le deuil de trois ans à la mort de leur mari qui est pour elles la personne la plus vénérable [4]. Elles ne portent pour leurs propres parents que le deuil d'un an [5]. Le mariage, en effet, a rompu les liens qui rattachaient la jeune fille à sa famille. La femme prend le deuil de ses parents par affection, elle prend celui de son mari par religion ; c'est pourquoi le deuil est plus important dans le second cas que dans le premier.

Mais si une femme ne s'est pas mariée et qu'elle soit restée dans la maison paternelle, elle ne s'est point séparée de sa famille et porte pour son père le deuil de trois ans [6]. Il en est de même pour une femme répudiée qui est revenue à la maison paternelle [7].

Lorsqu'un patricien perd son épouse principale, il porte le deuil d'un an [8]. Il ne le porte pas à la mort d'une concubine.

1) *I-li*, p. 246.
2) *I-li*, p. 247.
3) *I-li*, p. 253.
4) *I-li*, p. 248.
5) *I-li*, p. 254.
6) *I-li*, p. 248.
7) *I-li*, p. 248.
8) *I-li*, p. 251.

Les concubines prennent le deuil d'un an à la mort de l'épouse principale, qui est comme leur maîtresse[1]. L'épouse principale n'a pas le même devoir à la mort d'une concubine.

Ainsi toute cette législation du deuil dérive de la conception que les Chinois se font de la famille au moyen des deux principes de la descendance par agnation et de la supériorité d'une des épouses sur les autres.

Les chapitres XII, XIII et XIV de l'*I-li* nous initient aux rites qui doivent être pratiqués pendant les funérailles.

Lorsqu'un homme meurt, la première cérémonie qui doit être accomplie est le rappel de l'esprit. Un officiant charge sur son épaule gauche les habits du défunt : il monte sur le toit par l'angle oriental et, tourné vers le nord, il agite le vêtement en criant par trois fois : « Ho ! un tel, revenez ![2] » On retrouve ici une coutume que les philosophes ont déjà notée chez plusieurs peuples, tels que les habitants des îles Fidji, les Caraïbes et certaines tribus d'Afrique[3]. Elle est naturelle chez l'homme primitif qui ne peut se persuader que la mort soit autre chose qu'un sommeil ou un évanouissement prolongé.

Après que le rappel de l'esprit est resté sans résultat, on procède à la toilette du mort. Entre autres détails minutieux que nous donne le rituel, nous observons qu'on mettait des coquilles dans la bouche du mort; elles servaient de monnaie, dit un commentateur[4]. Nous n'en savons pas davantage, mais n'est-il pas légitime de rapprocher de cette pratique celle des Grecs qui plaçaient dans la bouche de leurs morts quelques pièces de monnaie pour payer Caron?

Une coutume plus fréquente encore chez les peuplades sauvages et dans l'antiquité se trouve également citée dans l'*I li* : on introduit dans la bouche du mort quelques pincées de riz et on met à côté de lui des corbeilles pleines de nourriture[5]. Peut-être le défunt aura-t-il faim et sera-t-il heureux de trouver auprès de lui les mets que lui ont préparés ses parents[6].

Le mort est couché dans un cercueil en bois et on cherche un emplacement favorable pour l'enterrer. C'était par le moyen de la divination qu'on déterminait le lieu, et la formule par laquelle on interrogeait les sorts était la suivante : « Un tel, fils désolé, en faveur de son illustre père, un tel, demande à la plante sacrée le lieu de l'enterrement. Délimitez la fosse obscure. Que le pied du monticule-autel n'ait point de terre trop dure[7] ». Le monticule dont il est ici question est le tertre qu'on élève au bout de la tombe; il ne faut pas qu'il pèse d'un poids trop lourd sur le mort, et c'est pourquoi le fils souhaite pour son père que cette

1) *I-li*, p. 255.
2) *I-li*, p. 269.
3) Cf. Herbert Spencer. *Principes de sociologie*, trad. fr., t. I. p. 218.
4) *I-li*, p. 273, note.
5) *I-li*, pp. 275 et 310.
6) Cf. Herb. Spencer. *Principes de sociologie*, t. I, pp. 220-223.
7) *I-li*, p. 291.

terre ne soit pas trop dure. C'est un vœu tout analogue au *sit tibi terra levis* des Romains[1].

L'enterrement est suivi de deux sacrifices : le sacrifice d'apaisement (*yu*), puis le sacrifice d'association (*fou*). Par le premier, on calme l'esprit qui se trouve errant et voltigeant de ci et de là, ne sachant où s'arrêter depuis que le corps a été mis en terre[2]. On lui offre des mets en disant : « Un tel, fils affligé, bien purifié, par ce sacrifice funèbre présente ces mets pour nourrir son père défunt »[3]. A la fin du sacrifice tout le monde pleure parce que l'esprit va s'en aller[4]. Le lendemain a lieu le sacrifice d'association ; c'est la cérémonie par laquelle on réunit le mort à ses aïeux dans le temple des ancêtres. Le fils du mort fait les offrandes en disant : « Je les présente à vous, aïeul un tel, illustre et vénéré, pour vous associer votre petit-fils, un tel »[5].

Après ces deux sacrifices, les cérémonies inspirées par l'affliction sont terminées. Ce n'est pas à dire que l'esprit du mort soit dès lors négligé ; on continue au contraire à lui sacrifier à certaines époques de l'année ; mais ce sont des rites inspirés par la joie, car l'esprit jouit désormais de la béatitude parmi ses ancêtres et exerce son influence bienveillante sur ses descendants.

Dans tous les sacrifices faits aux morts, nous observons une bizarre institution : quoique les mets fussent présentés à l'esprit lui-même, les Chinois avaient éprouvé le besoin de rendre plus sensible aux yeux des officiants la présence du mort ; ils chargeaient donc un personnage de le représenter ; le représentant du mort, le Mort, comme on l'appelait, était le plus souvent le petit-fils du défunt[6]. Le fils ne pouvait remplir ce rôle, puisque c'était lui qui faisait les offrandes. Le Mort était, par une fiction acceptée de tous, traité exactement comme l'aurait été l'ancêtre lui-même s'il était revenu parmi les siens ; on lui rendait les mêmes honneurs et c'était lui qui goûtait le premier les plats du festin. Cette coutume destinée à rappeler aux assistants, sous une forme qui frappât leur imagination, la survivance du défunt, est souvent mentionnée dans les anciens livres chinois.

Comme on le voit par ces quelques remarques, l'*I-li* jette beaucoup de lumière sur un côté de l'ancienne religion chinoise. Le cadre de cette Revue nous a obligé à passer sous silence toute la partie du rituel qui concerne les institutions politiques ; elle n'en a pas moins son importance et pourrait faire l'objet d'une seconde étude. Remercions donc encore une fois M. de Harlez de nous avoir rendu accessible un des livres les plus curieux et les plus instructifs que nous ait légués l'antiquité chinoise.

ÉDOUARD CHAVANNES.

1) Cf. Herb. Spencer, *Principes de sociologie*, t. I, p. 225.
2) *I-li*, p. 316.
3) *I-li*, p. 332.
4) *I-li*, p. 325.
5) *I-li*, p. 332.
6) *I-li*, p. 321, notes 3 et 4.

G. Wissowa. — **De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ.** (Marbourg, Friedrich, 1891.)

On doit à M. G. Wissowa, professeur à l'Université de Marbourg, d'importants travaux sur les antiquités religieuses de Rome : une monographie intitulée *de Veneris simulacris*, la deuxième édition du volume consacré au culte dans le *Manuel d'antiquités romaines* de Marquardt et Mommsen, des articles fort savants dans le *Lexique* de Roscher. A ces œuvres viendra se joindre bientôt, nous l'espérons, un manuel d'histoire de la religion romaine où le savant professeur aura l'occasion de nous donner de nouvelles preuves de la netteté de son style, de la sûreté de sa critique et de l'étendue de son érudition. En attendant, il nous présente dans quelques pages très nourries le résultat de ses recherches sur certaines fêtes de l'ancien calendrier romain. Nous allons donner une brève analyse du contenu de l'opuscule qu'il vient de publier, écrit académique extrait de l'*Index lectionum* de l'Université de Marbourg pour le semestre d'été de 1891.

On sait que, dans la mythologie romaine, la déesse Ops est habituellement associée à Saturne. L'existence de ce couple divin remonterait, selon l'opinion commune, aux premiers temps de Rome. M. Wissowa soutient, au contraire, que l'association ne s'est jamais faite dans le culte officiel et qu'elle ne s'est produite dans les croyances populaires que lorsque la vieille religion romaine se déformait sous l'influence de la civilisation hellénique. A ce moment, Ops perdit sa physionomie archaïque pour se confondre avec Rhéa, la personnification de la terre productrice. Mais à l'origine, il n'existait aucun lien entre Saturne et Ops ; c'est ce que démontrerait au besoin et à lui seul un passage bien connu d'Aulu-Gelle, *N. A.* 13, 23 : *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini, Maia Volcani, Nerio Martis.* En examinant de près le calendrier primitif de Rome, M. Wissowa arrive à établir qu'Ops était associée à un autre dieu, à Consus. Ops est un mot qui signifie la moisson abondante que l'on enferme dans les greniers ; Consus est le dieu *messis condendæ conditæque.* Un rapprochement entre ces deux divinités était bien naturel. Ops reçut du dieu Consus son surnom de *Consiva*. Leurs fêtes furent célébrées à la même époque, c'est-à-dire au mois d'août, après la récolte, et pendant l'hiver, quand tous les travaux des champs sont terminés. Voilà donc un nouveau couple divin à joindre à ceux qu'il était d'usage de placer en tête de la mythologie romaine.

Les fastes nous apprennent que les fêtes d'Ops étaient célébrées le cinquième jour après les *Consualia*. Ce délai n'est point arbitraire, comme on pourrait être porté à le croire. Il se retrouve à propos de plusieurs autres fêtes. Les anciens Romains paraissent avoir dédoublé celles de leurs fêtes qui duraient plus d'un jour et en avoir séparé le commencement et la fin par un intervalle de trois jours. Ce *triduum* réglementaire se rencontre entre les *fordicidia* et les *Cerialia*, deux fêtes qui étaient certainement connexes ; entre le *quinquatrus*, 19 mars, et le

tubilustrium, 23 mars. Le mot *quinquatrus* signifie le cinquième jour après; or la fête que l'on désignait sous ce nom ne pouvant se rattacher qu'aux *equirria* et les *equirria* étant célébrés le 14 mars, il paraît très probable que les *equirria* avaient été reportés du 15 au 14, parce que le 15 était déjà consacré à d'autres cérémonies. En admettant ce déplacement, on constate une symétrie parfaite entre les fêtes du mois de mars et celles du mois d'octobre, les unes précédant l'ouverture des hostilités, les autres clôturant la campagne. On est ainsi conduit à donner pour pendant aux *equirria* le sacrifice du cheval d'octobre, simple lustration des chevaux qui avaient pris part à la guerre.

Le sacrifice du cheval d'octobre n'est pas mentionné dans les *hemerologia* pas plus que diverses autres fêtes, le *sacrum Annæ Perennæ*, l'*agonium Martiale* du 17 mars, le *sacrum Carnæ*, le *sacrificium tigilli sororii*. Comment expliquer de pareilles lacunes ? C'est qu'il y avait des jours où l'on devait offrir des sacrifices à plusieurs divinités. Les rédacteurs des plus anciens calendriers ne signalèrent pas toutes les cérémonies qu'il y avait à célébrer le même jour ; ils se contentèrent de noter l'une d'entre elles, la plus importante, celle d'où le jour tirait son nom. Si l'on veut avoir un tableau complet des fêtes de la Rome primitive, il est indispensable de joindre ces solennités négligées aux listes que nous possédons.

Dans une dernière étude, M. G. Wissowa démontre que le Vulcain primitif n'était point un forgeron ou un armurier divin. Il n'avait rien de commun avec l'Héphaistos grec. C'était tout simplement le dieu du feu. De là son surnom de *Mulciber*, *qui ignem mulcet*, et non pas comme on le dit d'ordinaire, *qui ferrum mollit*. Le *tubilustrium* du mois de mai ne s'adressait point à ce dieu qui n'avait rien à faire avec les *tubicines* et les *tubæ* ; c'était une fête en l'honneur de Mars, comme le *tubilustrium* du 23 mars.

La courte analyse, que nous venons de donner de la dissertation de M. G. Wissowa, a pour but de permettre au lecteur de se faire une idée des questions qui y sont abordées et des thèses qui y sont soutenues. Si l'on veut bien se reporter à la dissertation elle-même, on y trouvera non seulement des preuves à l'appui, mais encore de nombreux détails, des observations importantes, des faits et des explications d'un grand intérêt pour la connaissance de la mythologie romaine en général.

J. Brissaud.

W. Drexler. — **Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donaulændern.** — *Mythologische Beiträge*, H. I. (Leipzig. Teubner, 1890. 1 vol. 8°, 152 p.).

M. Drexler est un savant d'une vaste érudition, très versé dans l'étude de la mythologie antique; ce qu'il écrit se recommande en général par l'ampleur et

par la précision des recherches. Il est un des collaborateurs les plus actifs de l'excellent *Lexique* de Roscher ; tous les articles qu'il a signés dans cet ouvrage supposent d'immenses lectures et fournissent à la curiosité de ceux qui le consultent une pâture des plus substantielles. L'étude qu'il publie aujourd'hui se distingue par les mêmes qualités. Je n'oserais affirmer cependant qu'il fût très nécessaire de l'entreprendre. C'est en somme un catalogue, par ordre géographique, de toutes les antiquités relatives au culte alexandrin, qui ont été découvertes sur les bords du Danube. M. Drexler les classe par provinces et par villes, en donnant, à propos de chacun, la bibliographie la plus étendue. Ces 152 pages sont le fruit d'un labeur prodigieux. On peut se demander s'il n'aurait pas mieux valu l'employer autrement. M. Drexler nous donne avec le plus grand soin toutes les inscriptions où sont mentionnées les divinités alexandrines ; est-il si pénible pour le lecteur de les aller chercher dans le *Corpus* et dans l'*Ephemeris epigraphica*? Restent les antiquités figurées ; ceci offre plus d'intérêt. Cependant M. Drexler est-il sûr que les localités, où l'on n'a point découvert de monuments du culte alexandrin, ne l'ont point connu ? Évidemment non. Alors on ne voit pas quel peut être actuellement le but de cette étude, ni quelles peuvent en être les bornes dans l'avenir. Autant dire que le classement géographique n'a ici aucune valeur, puisqu'il ne peut aboutir à aucune conclusion. Il y a un point qui est dorénavant bien établi ; il n'y a pas à y revenir : c'est que les divinités alexandrines ont envahi le monde romain tout entier ; dès lors, à quoi bon noter que dans l'intérieur de l'immense empire on a trouvé ici un Harpocrate, et là un Sérapis? Est-il jamais venu à l'idée de personne de recueillir dans un catalogue géographique tous les Jupiter, toutes les Cérès, qui sont sortis du sol de l'Autriche? M. Drexler étudie les divinités *égyptiennes* du monde romain ; je n'aime pas cette qualification, parce qu'elle risque d'entraîner à sa suite une idée fausse ; l'Isis, le Sérapis de l'Occident sont des divinités qui avaient été hellénisées depuis des siècles quand elles y ont été introduites ; leurs images n'y sont pas plus rares que celles des dieux romains avec qui on les a identifiées ; en ce cas, à quoi peut servir le travail énorme que s'est imposé M. Drexler? Il aurait, il me semble, échappé à cette critique en adoptant un autre plan dans ses investigations ; il eût fait œuvre utile, par exemple, en recherchant quelles ont été les limites extrêmes du culte alexandrin, ce que nous ne voyons pas encore bien clairement. Nous savons sur quels pays il s'est répandu ; mais où s'est-il arrêté ? Si on donnait une carte de ses conquêtes, où faudrait-il tracer ses frontières? sont-elles exactement celles de la domination romaine elle-même? Ainsi M. Drexler m'intéresse vivement quand il m'apprend qu'on a observé l'effigie de Sérapis sur des monnaies de la Perse et de l'Inde ; voilà qui m'instruit et qui agrandit mes horizons. Mais qu'ai-je gagné à savoir que Sérapis avait eu des adorateurs à Salone ? En vérité, on s'en doutait bien un peu ; et quand il n'en aurait pas eu à Salone, ce n'était pas une raison pour qu'il n'en eût pas à Vienne, et même plus loin.

Voici une critique plus grave. En admettant l'ordre géographique, le classement qui consiste à grouper toutes les antiquités des *pays du Danube* ne me paraît pas heureux. M. Drexler cite plusieurs travaux antérieurs au sien, où on a groupé celles des *bords du Rhin*. Mais l'assimilation n'est pas juste ; les divers pays qui bordent le Rhin ont été conquis à la civilisation dans des espaces de temps peu éloignés les uns des autres; les antiquités qu'on y trouve représentent pour nous une période de l'histoire qui est bien définie et qui offre une certaine unité. Il n'en est pas de même des pays qui bordent le Danube; ainsi, quand M. Drexler enferme dans son catalogue les monuments de la Macédoine à côté de ceux qui ont été exhumés en Dacie, il m'accordera bien que son classement est tout artificiel et n'a aucune portée historique; car il est évident que Sérapis a pu pénétrer en Macédoine trois ou quatre cents ans plus tôt qu'en Dacie. Les catalogues, dans les travaux archéologiques, rendent, comme on sait, de grands services; mais c'est à la condition qu'ils se tiennent le plus près possible de l'histoire ; à plus forte raison doit-on leur demander de ne pas la fausser.

Je tiens néanmoins à finir comme j'ai commencé. Si le sujet de M. Drexler est mal taillé, il est cousu avec une conscience scrupuleuse. L'auteur, à propos des monuments qu'il classe, établit souvent dans ses notes, au bas des pages, des comparaisons avec ceux qui ont été trouvés dans les autres parties de l'empire romain ; les informations qu'il réunit ainsi au passage peuvent offrir aux archéologues un précieux secours, plus précieux peut-être que celui qu'ils retireront du texte. Il faut signaler aussi l'appendice, où M. Drexler a commenté avec savoir et sagacité plusieurs inscriptions déjà connues. Enfin, dans sa nomenclature même, il a été quelquefois amené à examiner l'authenticité de certains monuments antiques, et il faut lui savoir gré de s'être acquitté de cette partie de sa tâche avec une critique aussi exacte. Parmi les objets apocryphes qu'il rejette, il faut en citer notamment une série, qui passaient pour avoir été trouvés à Salzbourg. Ils sont entrés au Musée de Munich. M. Drexler aurait pu ajouter qu'il en reste une partie au Musée de Salzbourg; je les y ais vus moi-même il y a quelques années; mais peut-être ne sont-ils, après tout, que des moulages de la collection de Munich. Cet exemple montre quel genre de profit on peut tirer du répertoire de M. Drexler. Il n'est certes pas à dédaigner.

GEORGES LAFAYE.

SCHAAFFHAUSEN (H.). — **Ueber den rœmischen Isisdienst am Rhein** (extrait des *Jahrbuecher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, LXXVI Heft, p. 31 à 62), 1883.

WIEDEMANN (A.). — **Die ægyptischen Denkmæler des provinzial Museums zu Bonn und des Museums Wallraff-Richartz zu Kœln** (*Ibid.*, LXXVIII, p. 84, 125), 1884. — **Eine ægyptische Statuette aus Württemberg** (*Ibid.*, LXXXIII, p. 247-251), 1887 [1].

Le culte des divinités alexandrines sur les bords du Rhin avait déjà donné lieu à un grand nombre de monographies avant celle que M. Schaaffhausen a publiée. Depuis le travail de l'abbé Fontenu, qui date de 1729, jusqu'à celui de M. Zehetmayer (1881), on pense bien qu'il n'a pas manqué de savants pour retourner, dépecer et assaisonner le fameux texte de Tacite sur l'Isis des Germains. C'est ce qui fait que M. Schaaffhausen aurait pu singulièrement abréger le mémoire où il a à son tour repris la question. En définitive, de quoi s'agit-il? Au mois d'août de 1882, on a trouvé à Cologne, dans un mur de l'église Sainte-Ursule, une statue, de travail romain, représentant une déesse assise; une inscription gravée sur la base, *Isidi invicte*, nous apprend son nom. La statue est mutilée; il y manque la tête et les deux bras avec les attributs qu'ils portaient; l'exécution n'a rien de remarquable. Voilà le fait dans toute sa simplicité, rien de plus, rien de moins. Trente pages in-4° pour expliquer un monument si ordinaire, c'est peut-être beaucoup. N'eût-il pas mieux valu supprimer toutes les généralités que M. Schaaffhausen a réunies autour de l'histoire de cette petite découverte, et l'exposer toute nue en trois pages? Le seul point qu'il soit ici digne d'attention, c'est que le bloc, dans lequel est taillée la statue, a été sculpté, après coup, sur sa face inférieure; un artiste du moyen âge en a fait un chapiteau roman, qu'il a encastré dans le mur de l'église, en noyant la statue païenne dans la maçonnerie. L'église actuelle date du XI° ou du XII° siècle; mais elle en a remplacé une autre plus ancienne; c'est pour celle-ci, sans doute, et à l'époque carolingienne, que le chapiteau a été taillé. On a la preuve qu'il existait à Cologne, à la fin du IV° siècle, une communauté chrétienne; on peut se demander avec M. Schaaffhausen si l'édifice où elle se réunissait n'était pas primitivement un temple d'Isis; c'est une conjecture que semblent justifier d'autres découvertes survenues au même endroit à diverses époques. Quant à la question de savoir si la légende de sainte Ursule a un rapport avec certains souvenirs du culte d'Isis, ce n'est pas une des moins intéressantes, mais c'est une de celles où une sage réserve est de rigueur. M. Schaaffhausen s'abstient d'y toucher, et on ne peut que l'en féliciter.

Parmi les brochures que je réunis dans ce compte rendu, celles de M. Wiedemann sont de beaucoup les plus instructives. Je commence par dire qu'il est

1. Il a paru en 1880, dans le même recueil (LXXXVII, p. 33-52) une notice de M. Arnoldi (Rich.), *Rœmischer Isiscult an der Mosel*. La Société des Antiquaires du Rhin me donne avis que la bonne foi de M. Arnoldi avait été surprise et que les objets qu'il a étudiés ont été, depuis, reconnus faux.

égyptologue ; on lui doit, entres autre ouvrages, un *Manuel de l'histoire d'Égypte* ; il est en état de lire les documents hiéroglyphiques et de les interpréter ; il joint à ses connaissances de spécialiste une méthode excellente ; il ne s'épuise pas à soulever de tous côtés mille questions diverses au hasard de la rencontre, ni à recommencer des démonstrations déjà faites ; il examine un monument et il se borne à l'expliquer ; mais il l'explique parfaitement. Il a entrepris de classer les objets d'origine égyptienne que l'on conserve dans les musées de Bonn et de Cologne, figurines funéraires dites *uschebti*, scarabées, statuettes de bronze, etc. Beaucoup ont été apportés en Allemagne dans les temps modernes; mais d'autres ont été trouvés dans le sol même de Cologne et des environs. M. Wiedemann les décrit avec une lucidité et une sobriété remarquables. Ils n'ont peut-être pas un grand intérêt pour les études égyptologiques ; mais ils en ont un peu pour l'histoire de l'isiacisme romain, et même à ce point de vue il est fort heureux qu'ils soient interprétés par un égyptologue. La pièce la plus digne d'attention est une figurine funéraire en terre cuite, haute de $0^{m},127$, qui fait partie actuellement d'une collection privée de Bonn ; elle porte une inscription hiéroglyphique, qui n'est autre chose qu'une formule tirée du sixième chapitre du *Livre des morts*. D'après les noms propres qui y sont intercalés, M. Wiedemann pense que la figurine peut dater du VIIe ou du VIe siècle avant Jésus-Christ. Il n'est pas douteux qu'elle a été fabriquée en Égypte ; or ce petit monument a été découvert, il y a environ vingt ans, avec divers objets romains, dans ce coin de la Souabe qui fait partie du royaume de Wurttemberg ; par conséquent il ne provient pas de l'ancienne Germanie, mais bien de la Vindélicie ; il peut être rapproché de plusieurs autres, que M. Drexler a catalogués dans la première section de son livre, et qui ont été recueillis aux environs d'Augsbourg, sur les bords du haut Danube. Des figurines semblables, d'une origine égyptienne parfaitement authentique, ont été exhumées en Italie, en Gaule, etc. Mais il y a un grand intérêt à signaler les régions les plus reculées où elles apparaissent. A ce point de vue, les notices de M. Wiedemann sont particulièrement importantes. Il y a dans son catalogue telle pièce, fabriquée entre le VIe et le IVe siècle avant notre ère, et probablement à Memphis, qu'on a retrouvée sous terre aux environs de Cologne ou de Bonn. Quelles merveilleuses histoires nous raconteraient ces figurines si elles pouvaient parler ! Un archéologue devrait bien s'en charger à leur place. Peut-être le moment est-il venu de les réunir dans un catalogue systématique, en indiquant avec soin le lieu de la découverte ; peut-être arriverait-on, en les rapprochant les unes des autres, à déterminer comment s'est exercé, à l'époque romaine, le commerce des antiquités égyptiennes, à quelle époque il a été le plus florissant, et quel rapport il a avec le culte des divinités alexandrines en Occident. Mais il n'y a qu'un égyptologue qui puisse entreprendre cette tâche ; notre curiosité sera certainement satisfaite, s'il a le mérite de M. Wiedemann.

GEORGES LAFAYE.

Henri Bois. — **Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine.** — (Paris, Fischbacher, 1890; in-8 de 414 p.)

La rencontre de l'hellénisme et du judaïsme, qui s'est faite pendant trois siècles un peu partout, mais principalement à Alexandrie, a donné naissance à un courant d'idées dont on reconnaît, de plus en plus, l'importance historique. On aimerait à être fixé sur l'étendue de l'influence que le judéo-hellénisme a exercée.

On a déjà tenté, à plusieurs reprises, d'en retrouver les origines obscures. Peut-être a-t-on, jusqu'ici, envisagé ce délicat problème d'histoire à un point de vue trop exclusif. On s'est borné à rechercher le degré d'influence que l'hellénisme a exercée sur le judaïsme. On a trop oublié la force de réaction que celui-ci possédait. On ne s'est pas assez demandé jusqu'à quel point le judaïsme lui-même a modifié et transformé les idées qui lui venaient de l'hellénisme, même chez les plus purs représentants du judéo-hellénisme. C'est pourtant bien ainsi, semble-t-il, que la question devrait se poser. Démêler dans le judéo-hellénisme les deux principaux éléments qui le constituaient, faire le départ entre les deux influences, celle de l'hellénisme et celle du judaïsme, déterminer aussi exactement que possible leur apport respectif, ne sont-ce pas là les vrais termes du problème? On reconnaîtrait alors peut-être que, faute de l'avoir ainsi envisagé dans toute sa largeur, on s'est exposé à plus d'une confusion et que l'on a attribué à l'hellénisme l'origine de telle ou telle notion, en fait issue du plus pur judaïsme.

M. Bois est resté fidèle au point de vue de ses prédécesseurs. Il s'est uniquement proposé de découvrir les premières traces d'une influence de la pensée hellénistique sur la pensée juive. Il estime que cela doit suffire pour expliquer la formation de la philosophie judéo-alexandrine. On ne tarde pas à s'apercevoir, à la lecture de son livre, combien le problème qu'il étudie perd en intérêt à être posé en ces termes. En effet, il n'est pas très important, au point de vue historique, de savoir si l'auteur de l'*Ecclésiaste* a ou n'a pas quelque teinture d'hellénisme, tandis qu'il est hors de doute qu'un exposé de l'action et de la réaction des deux esprits, le grec et le juif, l'un sur l'autre, par exemple, dans le livre de la *Sapience*, jetterait une vive lumière sur le judéo-hellénisme tout entier.

Dans une introduction historique, M. *B.* caractérise, d'abord, à grands traits, cette période de l'histoire juive qui va du retour de l'exil jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand. Époque obscure mais capitale, puisque c'est alors que le judaïsme proprement dit se constitue. Nous eussions désiré que M. *B.* l'eût étudiée plus à fond. Que l'on compare l'esquisse un peu maigre qu'il nous donne aux pages que M. Bernhard Stade a consacrées, dans son Histoire d'Israël, au « judaïsme de l'époque pré-hellénique » et l'on constatera une lacune qui se fera sentir dans tout le livre de M. *B.* Sans adopter toutes les vues de

M. Stade [1], la critique peut, cependant, revendiquer pour cette période des documents importants, tels que les *Chroniques*, une foule de psaumes etc., et en tirer une reconstruction approximative du judaïsme indigène, encore complètement étranger à toute influence hellénique. M. *B.* aurait, croyons-nous, trouvé dans cette étude de bonnes raisons pour ne pas trop abonder dans son sens.

Dans une seconde partie de l'introduction, M. Bois donne un aperçu intéressant de l'hellénisation du monde juif. En Palestine, il s'agit plutôt d'une tentative de ce genre qui n'a jamais été que superficielle et qui a finalement provoqué une violente réaction. L'influence des colonies grecques fondées en Palestine, les essais d'hellénisation comme celui de ce Jason qui reçut d'Antiochus la souveraine sacrificature ne paraissent pas avoir entamé bien sérieusement le judaïsme palestinien. Celui-ci a montré une force de résistance, du moins sur le sol juif, qu'il ne faut pas méconnaître. Un excellent chapitre sur les origines du judéo-hellénisme à Alexandrie clôt l'introduction. Ici le terrain ne se dérobe point sous les pas de l'historien.

L'auteur consacre la principale partie de son travail à relever dans l'*Ecclésiaste*, la traduction des Septante, l'*Ecclésiastique* et la *Sapience* tous les traits qui trahissent une origine hellénistique. Ce seront les signes précurseurs du philonisme.

Il est certain que l'écrit de Kohelet fait figure à part dans la littérature hébraïque. Il a un air exotique qui le rend suspect. Il n'est pas surprenant qu'un grand nombre de critiques, Tyler, Plumptre, Kleinert, Graetz, Pfleiderer, etc., y aient cherché des affinités avec l'hellénisme, voire même avec les différents systèmes de la philosophie grecque du IVe et du Ve siècle. M. Zeller avait disposé assez sommairement de tous ces essais dans son *Histoire de la philosophie des Grecs*. M. *B.* a eu la patience de discuter minutieusement toutes ces hypothèses, dont quelques-unes sont singulièrement hasardées, pour aboutir, à peu de choses près, au même résultat. Si cet écrit accuse une certaine teinture d'hellénisme, on n'y trouve aucune trace appréciable des doctrines philosophiques de l'époque. L'exposé de M. *B.* eût gagné à être considérablement condensé.

Par contre, on peut considérer comme acquis que les idées helléniques, sinon la philosophie même, ont influé sur les traducteurs de la version grecque des Septante. L'idée de Dieu, notamment, s'est épurée; elle est devenue plus transcendantale; elle se rapproche de la notion philonienne. De là un effort incontestable pour écarter de la notion de Dieu tout anthropomorphisme. On peut même relever dans l'anthropologie des Septante certains termes empruntés au langage philosophique de l'époque (p. 156, 157).

Dans toute cette discussion, M. Bois nous paraît avoir heureusement corrigé, à la fois, ce que les rapprochements faits par Gfrörer et Dähne avaient d'exa-

1) *Geschichte des Volkes Israël* von Dr B. Stade, 2 voll. publiée par W. Oncken dans son *Histoire universelle*, Berlin, 1888.

géré et ce que le jugement de Zeller avait de trop péremptoire dans le sens opposé. M. *B.* n'a peut-être pas suffisamment senti que la question de la date des différentes parties de cette traduction, qui s'est poursuivie pendant une assez longue période, domine toutes les investigations de cette nature [1]. Tant que cette question préalable n'est pas résolue, au moins dans ses grandes lignes, les résultats auxquels on sera parvenu resteront incertains. Puis il ne faut pas oublier que cette version des Septante a été faite moins pour les juifs que pour les hellénistes à qui l'on voulait faire connaître la littérature hébraïque. De là, sans doute, des concessions au goût et aux façons de penser hellénistiques qui n'impliquaient pas des convictions réelles chez les traducteurs.

Dans son étude sur l'*Ecclésiastique*, M. *B.* passe en revue tous les passages où Gfrörer et ses successeurs avaient cru découvrir des vestiges d'hellénisme. Nous signalons une analyse très instructive de la notion de Sagesse dans l'écrit du Siracide. Voici la conclusion de M. Bois : « On le voit, l'*Ecclésiastique* ne mérite pas d'être rangé parmi les écrits judéo-alexandrins. Il ne contient pas explicitement de spéculations analogues à celles des judéo-alexandrins sur les êtres intermédiaires. »

M. *B.* aurait pu faire un pas de plus et reconnaître le caractère essentiellement palestinien de l'*Ecclésiastique*. C'est dans cette théologie, qui s'est constamment élaborée depuis l'exil et qui, après avoir été longtemps en voie de formation et de développement, s'est enfin cristallisée dans les Targums, la Mischnah, le Talmud, qu'il faut chercher les notions vraiment apparentées à celles du Siracide. M. Bois relève lui-même l'importance de la notion de la loi dans ce livre (p. 199-204). La loi c'est le principe même de la théologie rabbinique. C'est ici qu'il faudrait relever les appréciations pour le moins sommaires que M. *B.* émet sur cette théologie (p. 146-149, 277). Il va jusqu'à parler d'une influence hellénistique qu'elle aurait subie! Il refuse d'y voir l'un des facteurs les plus importants dans le développement des idées juives de l'époque, sous prétexte que les écrits rabbiniques sont bien postérieurs. Sans doute, mais ceux-ci ne sont-ils pas le fruit d'un travail de réflexion qui se poursuivait depuis des siècles? La théologie rabbinique a eu une longue évolution et a exercé certainement une influence bien plus considérable que ne le pense M. Bois. Nous signalons en terminant l'excellente et très complète étude sur la *Sapience* qui clôt le livre, ainsi que les appendices sur la date et le texte de l'*Ecclésiastique* et de la *Sapience*.

EUGÈNE DE FAYE.

1) Holtzmann, 2e partie de l'*Histoire d'Israel*, p. 278 (Oncken).

E. Hatch. — **The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church** (publié après la mort de l'auteur, par M. *A. Fairbairn*, dans la collection des « Hibbert Lectures ». – Londres, Williams et Norgate, in-8 de xxiii et 359 p., 2e édition, 10 sh. 6).

L'étude scientifique des origines de l'Église chrétienne date de la Renaissance et de la Réforme. Depuis trois siècles elle n'a cessé de s'étendre, de s'enrichir et de se perfectionner. Chaque période de ce développement est marquée par la prédominance de certains principes particuliers ou par l'influence de tendances spéciales. Chacun sait quel essor la science des origines du christianisme a pris, depuis l'application de la méthode critique moderne à ce domaine d'où la critique historique avait été trop longtemps exclue. Mais l'histoire critique des premiers siècles de l'Église a, elle-même, déjà traversé diverses phases qui correspondent aux transformations des principes philosophiques ou religieux dont s'inspirent les historiens. Car si la méthode critique, en tant que méthode, c'est-à-dire en tant que règle et discipline de l'esprit, est une et demeure toujours semblable à elle-même, il est incontestable que la mise en œuvre de cette méthode se ressent toujours de l'ensemble des convictions dont s'inspirent les ouvriers qui l'appliquent.

Ainsi, même dans les milieux strictement scientifiques où l'étude des origines chrétiennes a cessé d'être influencée par des considérations confessionnelles, il est notoire que l'angle visuel sous lequel se placent les investigateurs s'est déplacé. Dans la première partie de notre siècle, on a surtout étudié la genèse de l'Église chrétienne en elle-même, indépendamment du monde antique au sein duquel elle s'est formée. C'était sous l'influence de la philosophie hégélienne, qui se représentait l'histoire comme l'expression concrète de l'évolution abstraite de l'idée. Étant donnés l'Évangile et la prédication apostolique, on suivait l'évolution de la thèse et de l'antithèse dans le monde chrétien, jusqu'à ce que l'on fût parvenu à retrouver la synthèse. L'école de Tubingue a été le plus illustre représentant de cette tendance qui a renouvelé l'étude des origines chrétiennes. Peut-être aussi y avait-il, à l'insu des historiens de ce temps, un reste de l'ancien préjugé supranaturaliste dans cette manière de considérer l'Église chrétienne primitive avec la synagogue dont elle était sortie, comme un monde à part, ayant vécu en soi-même, sur soi-même et sans liens vivants avec la société antique, comme une sorte de parc réservé aux enfants de Dieu, dans lequel les païens avaient fait de violentes incursions, mais qui n'en était pas moins étranger à la vie générale du monde civilisé non chrétien.

Depuis une vingtaine d'années, une autre tendance se dégage de plus en plus de l'ensemble des travaux sur l'histoire ecclésiastique des premiers siècles, sans doute sous l'influence des doctrines évolutionnistes de notre philosophie naturaliste qui accorde partout une si puissante action aux milieux ambiants, et aussi grâce à une connaissance plus approfondie et plus équitable de la société

antique. Bien loin d'étudier le christianisme des premiers siècles en lui-même et à part, on cherche, au contraire, à reconstituer les liens multiples et variés qui le rattachent à la société générale dans lequel il s'est développé. On s'efforce de le replacer dans le milieu réel où il a vécu et de saisir le phénomène d'endosmose morale par laquelle la chrétienté primitive et la société antique se sont combinées pour former le christianisme du IVe siècle. Sans nier l'opposition, trop rudement attestée par les persécutions, entre la chrétienté et le monde païen, on constate que, par suite même des nécessités de la vie dans un milieu commun, il y a entre ces membres différents de l'organisme social des premiers siècles de notre ère un échange perpétuel d'éléments vitaux par assimilation ou désassimilation.

L'ouvrage posthume de M. Hatch, que je présente aux lecteurs de cette Revue, est un des produits les plus remarquables de cette nouvelle tendance. Cela seul suffirait à lui assurer une place honorable dans la littérature scientifique moderne, car c'est lui reconnaître une portée générale. Ce n'est pas seulement une enquête sur un sujet historique déterminé, c'est une sorte de manifeste du programme que l'historien moderne de l'Église ancienne doit se proposer. M. Hatch me semble même avoir exagéré la nouveauté de ce programme et se croire plus révolutionnaire qu'il ne l'est en réalité. Pour ne citer que M. Renan et M. Havet (dans ses deux volumes sur l'*Hellénisme*) en France, M. Harnack en Allemagne, sans parler de beaucoup d'autres, il ne manque pas d'historiens qui se sont inspirés des excellents principes professés par lui.

Le problème que l'auteur s'est proposé de résoudre dans les douze chapitres qui correspondent aux douze conférences faites par lui à Oxford et à Londres pour le Comité des *Hibbert Lectures*, en 1888, est très bien formulé dès le début, avec cette clarté et cette précision de termes qui font le grand charme des écrits de M. Hatch :

« Que l'on soit ou non historien, il est impossible de ne pas remarquer une différence de forme et de fond entre le Sermon sur la montagne et le Symbole de Nicée. Le Sermon sur la montagne est la promulgation d'une nouvelle règle de conduite ; il suppose des croyances plutôt qu'il ne les formule ; les conceptions théologiques sur lesquelles il repose appartiennent à l'élément éthique plutôt qu'à l'élément métaphysique de la théologie ; la métaphysique y brille par son absence. Le Symbole de Nicée est l'énoncé, en partie de faits historiques, en partie de conclusions dogmatiques ; les termes métaphysiques qu'il contient eussent probablement été incompréhensibles pour les premiers disciples ; la morale n'y occupe aucune place. Le premier appartient à un monde de campagnards syriens, le second à un monde de philosophes grecs. »

La réponse est déjà indiquée dans les termes mêmes de la question, et l'ouvrage de M. Hatch n'a d'autre but que de l'étayer par une abondance vraiment remarquable de preuves. La différence signalée s'explique par la substitution de doctrines et de pratiques grecques aux conceptions et aux usages du chris-

tianisme de Jésus. C'est l'éducation grecque qui a pénétré dans l'Église (et l'on fera bien de rapprocher ce chapitre du bel ouvrage de M. Boissier, *La fin du paganisme*) et qui avec elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. C'est l'exégèse grecque, la rhétorique grecque, l'intellectualisme de l'esprit grec, la métaphysique de la philosophie grecque, la dialectique grecque, la morale grecque, le monothéisme grec, la spéculation théologique grecque, le symbolisme et le cérémonialisme des mystères grecs, la γνῶσις grecque substituée comme base d'association à la πίστις évangélique, c'est la Grèce tout entière qui s'est infiltrée dans les communautés chrétiennes. « Le christianisme grec du IVe siècle plonge par ses racines dans l'hellénisme. Les esprits grecs qui avaient mûri pour le christianisme s'étaient assimilé de nouvelles idées et de nouveaux motifs d'action; mais il y avait continuité entre leur présent et leur passé. Les nouvelles idées et les nouveaux mobiles se mélangeaient avec les eaux des courants existants » (p. 5, cf. 349 et suiv.).

Le livre de M. Hatch est l'un des plus suggestifs que l'on ait publié dans les dernières années. J'en recommande chaudement la lecture à tous ceux qui aiment à penser. Il fait réfléchir non seulement par l'ampleur des considérations historiques richement documentées, mais encore par les allusions sévères et hélas! méritées que l'auteur se permet parfois aux faiblesses des Églises chrétiennes modernes, avec cette réserve que la nature spéciale du public anglais lui impose.

La thèse fondamentale telle que M. Hatch la présente me paraît parfaitement vraie. Entre le christianisme de Jésus et le christianisme du Symbole de Nicée ou celui de Chalcédoine il y a un abîme. Ce sont deux conceptions radicalement différentes du monde, de Dieu, de la nature humaine et de la religion. Et cette substitution d'un christianisme métaphysique au christianisme moral de l'Évangile est le fait de la société antique. Mais où je me sépare de M. Hatch, c'est quand il identifie d'emblée la civilisation antique du IIe au IVe siècle avec la civilisation grecque et quand il prétend imputer à la Grèce des transformations de doctrine ou de pratique religieuse, qui n'ont en aucune façon un caractère spécifiquement grec. A mon sens, l'auteur a péché à la fois par exagération et par omission.

Il a donné à la civilisation grecque une unité et une homogénéité à travers les siècles qui me paraissent contraires à la vérité historique. L'éducation grecque — ou gréco-romaine — de l'époque des Sévères n'est pas du tout identique à l'éducation grecque du temps d'Auguste et, à plus forte raison, à celle du siècle de Périclès. Or, M. Hatch, à propos de chaque élément qu'il dégage dans l'analyse de l'influence grecque sur le christianisme, remonte jusqu'aux premiers philosophes et retrace ainsi une sorte de psychologie de l'esprit grec. J'estime qu'en pareille matière une détermination plus précise de l'époque sur laquelle on opère est indispensable. Le christianisme entre en contact avec la société gréco-romaine vers la fin du Ier siècle et triomphe du

paganisme au IVe siècle. Prenez la société antique pendant cette période; analysez ses idées, ses sentiments, ses croyances. Ici même, vous ne tarderez pas à constater qu'il s'est fait un travail considérable au sein de cette société pendant ces deux siècles et qu'il est impossible d'assimiler purement et simplement la philosophie, la morale et la religion de l'âge des Antonins avec celles de la période des Sévères.

Il est impossible de considérer la culture grecque du IIIe siècle comme un dérivé simple de la culture grecque de la belle période de la Grèce indépendante. Elle est partout pénétrée d'éléments étrangers et surtout orientaux. L'Orient est absent du livre de M. Hatch et c'est là son principal défaut. Il s'est beaucoup trop attaché à quelques philosophes, notamment à Epictète et à Sextus Empiricus qui ne représentent qu'une toute petite élite de la société morale ou intellectuelle de leur temps, et il a perdu de vue que ceux qui ont agi sur les Églises chrétiennes, comme ceux qui en ont subi l'influence, ne vivaient qu'en fort petit nombre dans la société de ces grands esprits. Le christanisme est entré en rapport avec le syncrétisme gréco-oriental bien plus qu'avec la civilisation grecque proprement dite et c'est là qu'il faut chercher la cause réelle de la transformation subie par l'Évangile primitif.

On dira sans doute que l'auteur a voulu limiter son étude à l'action exercée par la Grèce sur le christianisme et que, pour ne pas mentionner celle exercée par les diverses civilisations orientales, il n'entend pas la nier. Mais c'est là justement ce que je lui reproche, car c'est ce qui l'a amené à attribuer à la Grèce beaucoup de choses dont elle n'est pas responsable. L'éducation littéraire des rhéteurs, par exemple, était grecque, sans doute; mais elle était aussi pratiquée par des Égyptiens ou des Syriens dans un esprit tout différent de l'ancien esprit grec. Les Juifs eux-mêmes pratiquaient une éducation littéraire dans leurs écoles de rabbins. La méthode allégorique était appliquée depuis longtemps par les Grecs, c'est vrai; mais elle l'était aussi par les Juifs et il est certain que si les Judéo-Alexandrins, les grands précurseurs de la science chrétienne, ont pratiqué cette méthode avec autant de succès, le symbolisme traditionnel de leur littérature juive n'y a pas contribué moins que l'exemple des Stoïciens. Le fait est que la méthode allégorique surgit spontanément partout où il faut concilier des idées nouvelles avec un texte sacré qui ne les comporte pas.

De même l'habitude des rhéteurs grecs d'imiter le style d'auteurs anciens a pu avoir son contre-coup sur la littérature chrétienne, mais les apocryphes et les écrits supposés de la première période de l'Église se rattachent bien plutôt à l'idée juive et orientale qu'il est du devoir d'un auteur qui a une vérité bienfaisante à répandre, de la mettre à couvert sous l'autorité d'un nom connu.

Je ne repousse pas la thèse de M. Hatch. Je la crois, au contraire, profondément vraie, mais à la condition de l'élargir, d'y faire entrer pour une grande part l'Orient et enfin l'idée romaine que la religion cérémonielle, rituelle, est une des fonctions de l'État.

Le monde gréco-romain a-t-il jamais connu l'Évangile primitif ? Celui-ci n'est-il pas resté localisé dans quelques communautés syriennes ou judaïsantes ? Il ne faut pas oublier que le christianisme a été apporté en Asie Mineure et en Grèce par l'apôtre Paul, le premier des gnostiques, le premier qui ait fait un système théologique chrétien, qu'il s'est répandu tout d'abord parmi des communautés pénétrées d'idées judéo-alexandrines, c'est-à-dire aussi disposées au gnosticisme. Le gnosticisme, voilà le premier coupable de la transformation du christianisme primitif que M. Hatch se propose d'expliquer. Or, le gnosticisme ne s'explique pas seulement par la Grèce ; c'est un produit oriental sur lequel l'esprit grec s'escrimera avec une maestria incomparable, mais qu'il n'a pas créé. Ce sont toutes les vieilles théodicées, toutes les vieilles cosmogonies de l'Égypte, de la Syrie, de l'Orient qui s'affublent de dénominations grecques et qui déposent pour une large part dans le courant de la société antique le limon d'où sortira le christianisme théologique ultérieur comme le néo-platonisme. L'Évangile primitif, embarrassé dans les rêveries messianiques et parousiaques de ses disciples moins cultivés, fut submergé.

A côté de l'action exercée sur le christianisme par les mystères grecs, il aurait fallu signaler également celle des cultes orientaux transplantés dans la société gréco-romaine, tels que les cultes d'Isis, de Sérapis, de Mithras. Bref, l'œuvre de M. Hatch a le grand défaut de ne porter que sur un seul des éléments nombreux et complexes qui ont concouru au résultat final. Telle qu'elle est, elle n'en constitue pas moins une contribution de premier ordre à l'histoire de la formation du christianisme. Elle est digne de figurer à côté des deux ouvrages antérieurs du même auteur sur l'*Organisation des Églises chrétiennes primitives* et sur le *Développement des institutions ecclésiastiques*. Puisse le sillon ouvert par M. Hatch être continué par d'autres travailleurs ! Il est mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à la rédaction des trois dernières conférences sur les douze dont se compose le volume. M. Fairbairn, principal de Mansfield College, à Oxford, assisté de M. Vernon Bartlet et du professeur Sanday, a achevé d'après les notes de l'auteur ce qui restait à imprimer. Mais M. Hatch avait encore beaucoup d'autres travaux à nous donner. Ceux-là sont perdus, et c'est grand dommage.

JEAN RÉVILLE.

JULES BAISSAC. **Les grands jours de la sorcellerie.** — Paris, Klincksieck, 1890. — Gr. in-8 de v et 735 pages.)

M. Jules Baissac, qui s'était déjà occupé des procès de sorcellerie au moyen âge dans son *Histoire du Diable*, a consacré le gros volume dont nous venons de citer le titre à ce qu'il appelle les *Grands Jours de la sorcellerie*, c'est-à-dire à cette épouvantable collection d'assassinats juridiques pour soi-disant crime de sorcellerie qui commence à la fin du xve siècle et finit seulement peu d'années

avant la Révolution française. Pendant le moyen âge, les gens que l'on croyait ou qui se croyaient eux-mêmes sorciers avaient été poursuivis sans trop de rigueur. Le plus souvent, en France du moins, on se contentait de les condamner à des amendes, à des jeûnes ou à quelques années de « prison fermée », pour « y pleurer et gémir leurs péchés au pain de douleur et eau de tristesse ». Le clergé séculier n'avait pas grand peur des sorcières ; les uns les considéraient comme des femmes simplement superstitieuses, plusieurs même allaient jusqu'à y voir de simples malades. « Je n'ignore pas, dit Sprenger dans son *Malleus maleficarum*, qu'il y a des hommes de grand renom, de beaucoup d'instruction et de savoir qui tiennent ces malheureuses femmes pour moins dignes de châtiment que de pitié, estimant que c'est par l'ellébore et des prières, plutôt que par le feu et la flamme des bûchers qu'il convient de traiter ce qu'ils appellent la mélancolie et l'hallucination de leur esprit. » Malheureusement pour les sorcières, les frères prêcheurs de Saint-Dominique et de Saint-François n'étaient pas de cet avis. Au lieu de voir dans la sorcellerie, comme l'avaient fait les théologiens plus sensés du haut moyen âge, un simple reste de pratiques païennes antérieures, les moines, exagérant depuis deux siècles le rôle du diable et de ceux qu'ils croyaient ses suppôts, furent obsédés de l'idée que les sorciers et sorcières *devaient* faire un pacte avec le Malin, renoncer à Dieu, à la Vierge, à leur part de paradis, etc., donc commettre le plus grand de tous les crimes, un crime contre la foi, punissable par le feu. Ils firent partager leur avis à la Papauté et Innocent III, dans la bulle *Summis desiderantes* du 9 décembre 1484, rangea définitivement le crime de sorcellerie au nombre de ceux qu'avaient à poursuivre les inquisiteurs de la méchanceté hérétique, *hereticæ pravitatis*. Cette bulle donna le signal de la persécution. Elle commença par l'Allemagne, où les deux inquisiteurs, Jacques Sprenger et Henri Institor, de l'ordre des Frères Prêcheurs, dirigèrent cette série d'atroces procès dont l'un d'eux a étalé la sottise sinistre, dans son « Marteau des sorcières ». Elle s'étendit ensuite à tous les pays de l'Europe, protestants aussi bien qu'orthodoxes, et passa même en Amérique. Ce fut une épidémie : les persécuteurs, par leurs prêches, par leurs questions, ravivant la superstition, parfois même la créant, pour ainsi dire, de toutes pièces au milieu de populations où, comme en Angleterre particulièrement, la magie populaire n'était qu'une très inoffensive survivance de vieux cultes et de vieux mythes.

C'est cette lugubre histoire que M. Baissac a entrepris de conter par le menu depuis le commencement jusqu'à la fin, c'est-à-dire, jusqu'aux dernières années du XVIIIe siècle. Son livre vise à être complet et à résumer les multiples travaux qui ont paru dans ce siècle sur *tous* les procès de sorcellerie. L'auteur a atteint son but. Son livre, sans donner beaucoup de faits nouveaux, permet de se faire une vue d'ensemble et sera utile à ceux qui veulent s'orienter dans ce dédale des procès de sorcellerie.

Nous regrettons toutefois d'avoir à lui faire quelques reproches. M. *B.* écrit trop pour le plaisir d'écrire. Il raconte souvent en quatre pages ce qui se pour-

rait dire en une, enchâsse dans son texte trop de détails bons à rejeter en note, ou se lance dans des considérations anticléricales ou autres, très intéressantes, mais aussi inutiles que justes, les faits parlant, en général, d'eux-mêmes.

Le même souci de la forme a fait sacrifier à l'auteur ce qui eût été le plus intéressant de son œuvre, des notes précises et des bibliographies complètes sur chacun des procès dont il refait l'histoire. Ainsi, par exemple, p. 687 note, dans la bibliographie du célèbre procès de la sous-prieure d'Unterzell, Anne-Marie Sengrin de Moreau, en religion *Renata*[1], M. *B.* néglige de renvoyer à Horst *Zauberbibliothek* II, 353 sv.; III, 165 sv.; IV, 20 sv. et V, 203 sv., où se trouvent cependant deux des sources les plus importantes qu'il signale, mais sans indication de recueil. Dans le récit, excellent d'ailleurs, qu'il fait ensuite de ce procès, il traduit à chaque instant de longs passages de ses sources, mais sans se donner la peine d'indiquer en note quelle est la source utilisée et à quelle page de quel recueil on peut retrouver l'original, ce qui fait que si l'on veut s'occuper de la même question, comme nous avons été amené à le faire, on est obligé de recommencer à peu près le même travail que l'auteur : relire toutes les sources d'un bout à l'autre.

Il est regrettable que M. *B.* n'ait pas terminé son ouvrage par un copieux *index rerum*. Le grand intérêt des procès de sorcellerie est de nous faire connaître la sorcellerie, c'est-à-dire de nous fournir un grand nombre de renseignements sur des croyances et des pratiques qui ne sont plus aujourd'hui aussi répandues qu'autrefois. Le livre de M *B.* contient beaucoup de faits intéressants de ce folklore rétrospectif, mais ils sont noyés dans l'ensemble. Un simple index aurait permis de retrouver, à un moment donné, toutes les descriptions de sabbat, tous les cas de voyage aériens, tous ceux de *jettatura*, toutes les croyances relatives aux orages faits par les sorciers, etc., en somme tous les *realia* du sujet. Les livres d'aujourd'hui, surtout quand ils sont gros, ne sont plus faits pour être lus, mais pour être consultés, et M. *B.* ne s'en doute pas suffisamment.

Si l'ouvrage de M. Baissac a quelques défauts, il a aussi beaucoup de qualités. Certaines parties du sujet ont été fort bien traitées : je citerai tout ce qui a trait à la procédure suivie par les inquisiteurs, à l'influence de la persécution sur les superstitions populaires, ainsi que sur le nombre et le caractère des procès, enfin tout ce qui touche au développement psychologique de la croyance à l'ingérence du Malin, notamment dans les cas d'hystérie, etc. Son livre est, sur ces points, rempli d'intéressants aperçus d'ensemble qui pourront être très utiles à tous ceux qui auront à élucider tel ou tel détail relatif à l'histoire de l'inquisition ou de la sorcellerie.

E. Monseur.

1) Je donne le nom de cette victime de la sorcellerie tel que je viens de le restituer à l'aide d'un document inédit que je possède et que je publierai prochainement avec un court commentaire dans une revue locale de Belgique.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *E. Beaudoin. Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise.* Les « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » ont donné la suite de l'étude de M. Beaudoin, professeur à la Faculté de droit, dont nous avons annoncé la première partie dans notre précédente chronique. Celle-ci, malgré son étendue, n'était à proprement parler qu'une introduction destinée à faire ressortir le caractère du culte de Rome et d'Auguste. « Il s'adresse non à l'empereur Auguste, mort et divinisé, non pas même personnellement à l'empereur régnant, mais à l'empire en général, à l'État romain considéré comme gardien de la paix et de la civilisation. »

Dans la seconde partie, l'auteur s'occupe spécialement du culte municipal des empereurs. Il établit d'abord que, dans les inscriptions municipales, les titres « flamen Augusti » ou « flamen civitatis » sont l'équivalent de « flamen Romæ et Augusti ». Mais la flaminique municipale n'est pas, comme son homonyme provinciale, la femme du flamine. Elle est personnellement élue en vue d'une fonction propre et indépendante. Les flamines, même à l'époque où les comices municipales existent encore, sont élus par l' « ordo decurionum » ; ils n'occupent leurs fonctions que pour un temps déterminé et sont pris parmi les citoyens qui ont exercé auparavant les plus hautes magistratures. En vertu de la séparation très nette que M. Beaudoin maintient entre le culte rendu au « numen » d'un empereur, fût-il Auguste lui-même, et le culte de Rome et d'Auguste, il n'accepte pas que l'on fixe à l'an 11 l'introduction de ce dernier culte en Narbonnaise d'après l'inscription de l' « ara Narbonensis » (*C. I. L.*, XII, 4333). Du vivant même d'Auguste, le culte personnel de ce prince fut introduit dans la province, mais, de culte de l'empereur qu'il fut au début, il devint bientôt le culte de Rome et d'Auguste. Les dénominations telles que « flamen ou sacerdos Romæ et divi Augusti » se rapportent à cette période de transformation. Lorsqu'elle est arrivée à son terme, l'organisation du culte impérial a nettement séparé les prêtres de Rome et d'Auguste et les prêtres du « divus Augustus ».

Tel est le résumé de ce mémoire qui fait grand honneur à son auteur. Nous

nous demandons seulement si ces distinctions, un peu subtiles, établies par l'auteur, ont jamais été réellement ressenties dans la dévotion populaire. Celle-ci n'a-t-elle pas généralement personnifié dans l'empereur vivant le culte rendu à l'État?

— 2° A. *Esmein. Le mariage en droit canonique.* — 2 vol. Paris. Larose; in-8, 16 fr. — Les études de droit canon ne sont pas nombreuses en France. C'est surtout en Allemagne qu'il faut en chercher des représentants. Cela tient, d'une part, à ce que le droit canon est une législation morte que seuls des hommes d'église étudient, sans y mettre le plus souvent toute l'indépendance d'esprit désirable dans une œuvre scientifique; d'autre part, il faut en accuser nos écoles de droit qui ont négligé pendant longtemps l'étude historique des textes au profit de la seule étude exégétique. Ce temps est heureusement passé et nous possédons aujourd'hui plusieurs historiens du droit qui ont donné à cette partie trop négligée des études juridiques, un essor remarquable. Il faut être reconnaissant à M. Esmein d'avoir entrepris, dans cette grande œuvre, une partie des plus ingrates et néanmoins des plus instructives, l'histoire approfondie et très sérieusement documentée des principales théories canoniques. L'enseignement sur l'histoire du Droit canon que M. Esmein donne à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, porte ainsi des fruits qui seront appréciés en dehors même des austères limites de l'École.

Il se propose d'étudier successivement le mariage, les contrats et obligations, la possession, la prescription et les testaments. Les deux volumes qui viennent de paraître sont consacrés au mariage d'après le droit canonique. Les divisions du travail sont fournies par les phases du développement interne du droit canonique, lesquelles correspondent, sinon rigoureusement, du moins à peu près aux phases de son application : la période de formation, où le droit et la théologie sont confondus, jusqu'au XIIe siècle, jusqu'à la *Concordia discordantium canonum* de Gratien : la période classique du droit canonique du XIIe au XVIe siècle; la période d'arrêt et d'épuisement du droit qui commence avec le concile de Trente. A ces trois périodes correspondent à peu près les trois phases des rapports du droit canonique et du droit civil, avec cette différence toutefois que la première phase, pendant laquelle l'Église n'exerce sur les mariages que son action disciplinaire, est séparée de la seconde qui substitue dans les causes de mariage la juridiction ecclésiastique à la juridiction civile, au Xe siècle, par une période intermédiaire où, de connivence avec le pouvoir royal, l'Église exerce sa juridiction concurremment avec celle de l'autorité civile, comme par une sorte d'action préventive.

Le livre de M. Esmein est ainsi une véritable histoire complète de la jurisprudence du mariage dans l'Église catholique depuis les origines. Peut-être même les textes des temps primitifs ont-ils été trop exclusivement envisagés au point de vue juridique, comme s'il s'agissait de textes de lois et non de simples exhortations morales. Mais c'est surtout la période brillante du droit

canonique, du XIIe au XVIe siècle, qui fait l'objet de son étude approfondie. On sent que M. Esmein possède à fond la littérature de son sujet. C'est un ouvrage qui fera autorité en la matière.

— 3° *E. Denis. Fin de l'indépendance bohême.* — Paris. Colin ; 2. vol. in-8. — M. E. Denis, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux, est bien connu par le beau travail qu'il a publié sur Jean Huss et sur la guerre des Hussites. Les deux volumes que nous signalons ici relèvent de la même généreuse sympathie pour la cause tchèque et reposent sur la même connaissance intime des documents. Plus encore que durant la guerre hussite, les intérêts ethnographiques, politiques et sociaux sont mêlés aux intérêts religieux dans la douloureuse histoire qui se termine par l'écrasement de la nationalité, de la religion, de l'âme tchèque tout entière. M. Denis étudie successivement la personne et le rôle de Georges Podiébrad, l'état social anarchique de la Bohême sous les Jagellons au commencement du XVIe siècle, l'adjonction de ce pays aux États gouvernés par les Habsbourg, la réaction catholique préparée depuis le règne de Ferdinand Ier, triomphante à la Montagne Blanche et sévissant dès lors avec une odieuse cruauté. Nous recommandons la lecture de ces deux volumes, non seulement aux amis de la race tchèque, mais encore aux historiens de la Réforme. Ils y trouveront des renseignements intéressants — et que l'on ne rencontre guère dans la plupart des histoires de l'Église — sur les rapports de la réforme hussite et de la réforme luthérienne, sur les relations des luttes religieuses avec l'état social au début du XVIe siècle, sur la noble association religieuse de l'Unité des Frères de Bohême, enfin sur l'activité des Jésuites qui rétablirent le catholicisme en tuant l'âme tchèque.

— 4° M. *F. Picavet*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, où il enseigne l'histoire des rapports entre la théologie et la philosophie, a fait paraître ses deux thèses de doctorat, très distinctes par les sujets qu'il y traite, mais ayant ce caractère commun d'être des essais de réhabilitation de philosophes discrédités à tort ou tout au moins insuffisamment estimés.

La thèse française forme un très gros volume de XII et 628 pages sur les *Idéologues* (Paris. Alcan ; « Bibliothèque de philosophie contemporaine »). M. Picavet s'est proposé de faire ressortir le rôle important de ce groupe de penseurs que l'on peut classer sous le nom commun d'École idéologique et qui, de 1789 à 1820 environ, ont été les initiateurs d'une grande partie des doctrines, des *idées*, que nous considérons en général comme le bien propre du XIXe siècle. L'histoire religieuse n'est qu'indirectement mêlée à cette vaste exposition de l'histoire des idées philosophiques modernes, en ce sens que toute modification de l'état intellectuel d'une société réagit nécessairement sur son développement religieux. M. Picavet distingue trois générations d'idéologues : dans la première, Condorcet occupe le centre autour duquel se groupent Sieyès, Rœderer, Lakanal, Volney, Dupuy, Saint-Lambert, Garat, Laplace, etc. La seconde génération comprend les représentants de l'idéologie physiologique, surtout Cabanis, les

hommes de l'idéologie rationnelle avec Destutt de Tracy, enfin les nombreux disciples ou auxiliaires de ces deux penseurs groupés sous la rubrique de l'idéologie psychologique et rationnelle comparée et appliquée. La troisième génération, enfin, est celle de l'idéologie spiritualiste et chrétienne, avec de Gérandoet Laromiguière. L'auteur rend justice à Benjamin Constant comme historien religieux.

L'ouvrage de M. Picavet est un précieux répertoire de l'histoire des idées en France dans la première moitié de notre siècle. L'auteur y a accumulé une quantité prodigieuse de renseignements sur les hommes et les œuvres qui ont marqué, si peu que ce soit, dans ce domaine et, à cause de cela même, nous regrettons qu'il n'y ait pas à la fin de son livre un index détaillé. La valeur pratique de l'œuvre en serait augmentée. Il était, en effet, très difficile à M. Picavet de faire rentrer tous les éléments, réunis par lui avec un labeur digne des plus grands éloges, dans une forte unité organique, parce que l'idéologie dont il s'occupe n'offre pas, en réalité, d'unité de ce genre. Qu'est-ce, au juste, qu'un idéologue ou un idéologiste? C'est celui qui se consacre à la science des idées. Mais la science des idées, c'est la philosophie tout entière, et M. Picavet a si bien senti la difficulté de donner une définition précise de l'idéologie, qu'après avoir repoussé celle de l'Académie et de Littré, il est obligé de conclure ainsi : « Nous sommes donc ramenés à Destutt de Tracy et obligés de faire rentrer dans l'école, tous ceux qui continuent les traditions philosophiques du XVIIIe siècle, tel que nous avons essayé de le faire connaître » (p. 23). La faute en est au sujet, non à l'auteur, et nous aurions d'autant plus mauvaise grâce à le chicaner sur ce point, que son histoire du mouvement des idées et sa revue des hommes à idées, en France dans la première moitié du XIXe siècle, sont pleines de renseignements consciencieux et d'une lecture fort intéressante.

— 5° La thèse latine a pour objet la réhabilitation d'Épicure en tant que réformateur religieux : *De Epicuro novæ religionis auctore, sive de diis quid senserit Epicurus*, etc. (Paris. Alcan ; in-8 de 156 p.). Épicure jouit d'une détestable réputation auprès de l'immense majorité des hommes religieux. Il passe pour athée ou, plus exactement, pour irréligieux. Car, si l'on veut bien admettre qu'il ne nie pas l'existence des dieux, on s'accorde en général à reconnaître qu'il ne s'en occupe guère. M. Picavet, non seulement s'élève contre cette notion, mais prétend même établir qu'Épicure a fondé une religion nouvelle bien plus qu'une philosophie nouvelle. Ce ne serait pas la seule fois que le fondateur d'une religion nouvelle aurait été traité d'athée par les adeptes des religions antérieures. Mais, si l'auteur parvient aisément à établir qu'Épicure et ses disciples n'ont pas nié l'existence des dieux et qu'ils se sont représenté leur existence comme une sorte de béatitude quiétiste, qui est proposée à l'homme comme un modèle, il est plus difficile de reconnaître une véritable valeur religieuse à une philosophie qui supprime toute espèce de relation entre la divinité et l'homme. Il semble que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il faille distinguer entre Épicuriens et Épicuriens et que, pour quelques esprits d'élite

pour lesquels leur philosophie fut une sorte de religion, la masse des disciples ne se préoccupait pas de ces dieux qui vivaient dans un monde à part.

— 6° *Gurney, Myers et Podmore. Les hallucinations télépathiques* (Paris, Alcan, in-8 de XVI et 395 p.). La même « Bibliothèque de philosophie contemporaine » qui s'est enrichie de l'étude de M. Picavet sur les Idéologues, a accueilli la traduction française des « Phantasms of the living » de MM. Gurney, Myers et Podmore. Cette traduction est due à M. *L. Marillier*, maître de conférences à l'École des Hautes Études, où il étudie les religions des peuples non civilisés, et elle est précédée d'une préface de M. *Ch. Richet*. Ces noms seuls suffiraient déjà à convaincre les sceptiques — et en pareille matière nous le sommes tous plus ou moins — du caractère strictement scientifique de l'enquête dont les résultats sont consignés ici. On peut repousser les conclusions des auteurs, mais il est impossible de mettre en suspicion la loyauté scientifique dont ils sont animés.

La valeur de l'ouvrage qui nous occupe consiste surtout dans la description et l'analyse d'un très grand nombre d'hallucinations positives. La critique peut porter sur les conditions d'observation de chaque cas particulier. Il faut donc nous borner à reproduire les thèses que les auteurs ont cru pouvoir déduire de l'ensemble des faits enregistrés et qu'ils résument eux-mêmes en ces termes : 1° « L'expérience prouve que la télépathie, c'est-à-dire la transmission des pensées et des sentiments d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens, est un fait. » — « 2° Le témoignage prouve que des personnes qui traversent quelque crise grave ou qui vont mourir apparaissent à leurs amis et à leurs parents, ou se font entendre par eux, avec une fréquence telle que le hasard seul ne peut expliquer les faits. » — « 3° Ces apparitions sont des exemples de l'action supra-sensible d'un esprit sur un autre. »

Nous n'avons pas à discuter ici le bien-fondé de ces assertions, mais il est nécessaire de signaler ce livre à l'attention des historiens de la religion. Qu'ils admettent la réalité des faits relatés ou qu'ils y voient des illusions d'esprits déséquilibrés, ils y trouveront en tous cas de nombreux éléments de comparaison pour élucider les phénomènes de sorcellerie, de divination et d'apparitions surnaturelles qui abondent dans l'histoire des religions primitives, et une forme nouvelle, toute moderne, de l'action spirituelle, indépendante du corps, admise dans un grand nombre de religions supérieures.

— 7° G. *Dumoutier. Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites* (Paris. Leroux; in-18 de 172 p.). M. Dumoutier, inspecteur de l'enseignement franco-annamite, est bien placé pour noter les pratiques religieuses, les ustensiles sacrés, les emblèmes de tout ordre qui abondent chez le peuple annamite. On lui doit déjà plusieurs études d'histoire religieuse indigène, notamment sur les Pagodes de Hanoï et sur le Grand Bouddha de Hanoï. Le petit volume qui vient de nous parvenir est abondamment illustré. Il fait partie de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet. » Il ne faut

donc pas y chercher des dissertations scientifiques à l'adresse des orientalistes, mais un ensemble de renseignements fort instructifs pour le public général qui ignore l'état religieux de notre colonie. Or, comme le dit très justement M. Dumoutier, il est impossible de rien comprendre à la civilisation indo-chinoise, si l'on ne commence par s'initier à la tradition religieuse indigène, qui est toute-puissante. Le livre de M. *D.* se compose d'une série de notices indépendantes les unes des autres, sans lien organique, et ne se prête donc pas à l'analyse.

— 8° Avant de quitter l'Indo-Chine, il faut encore mentionner un petit volume publié à Saïgon, à l'imprimerie Rey et Curiol, la traduction du chinois des huit premiers livres de l'*Histoire des grands fiefs au temps des Chéu orientaux*, petit in-8 de 286 p., par M. *Landes*. Cette traduction sera continuée.

Nouvelles diverses. — 1° La librairie Letouzey et Ané a mis en vente le premier fascicule d'un *Dictionnaire de la Bible* illustré, publié sous la direction de M. F. Vigouroux, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. Il y aura environ quinze fascicules in-4° de 160 p. à 2 colonnes, à 5 francs par livraison. Les exégètes catholiques les plus autorisés prêtent leur concours à M. Vigouroux.

— 2°. M. l'abbé *Graffin*, professeur à la Faculté de théologie catholique de Paris, reprend le projet d'une *Patrologie syriaque* conçu autrefois par Migne. Les volumes donneront sur deux colonnes le texte, complètement vocalisé, et une traduction latine. Pour obtenir une plus grande correction typographique, les voyelles ont été fondues sur le même caractère que les consonnes. C'est ce qui a exigé tout d'abord un long travail d'étude pour aboutir à la liste des 380 combinaisons réelles, prises parmi les six ou sept cents combinaisons possibles. Ces caractères ont été dessinés par M. A. Tattegrain et gravés par MM. Aubert, également connus par leurs travaux du même genre faits pour l'Imprimerie nationale. Le type choisi a été le jacobite, dont se sont servis les Assemani. Le premier volume, imprimé et publié par la maison Didot, paraîtra en fin janvier 1892: ce sera le premier tome des *Œuvres d'Aphraate*. Viendront ensuite les *Œuvres de Jean d'Asie* (2 vol.), les *Apocryphes de la Bible* (3 vol.), etc. Chaque partie sera accompagnée d'un lexique de toutes formes renvoyant à la page et à la ligne. Le prix de souscription est fixé à 20 fr. par volume de 500 pages grand in-8°.

— 3° M. le pasteur *Alfred Cadier* se propose de contribuer à l'histoire encore à faire du protestantisme dans le Béarn en publiant une histoire détaillée et documentée de l'*Église réformée de la vallée d'Aspe*. L'ouvrage formera un volume in-8 d'environ 400 pages et coûtera, pris à Pau, 3 francs. On souscrit chez M. Cadier, pasteur à Osse (par Bedous), ou chez M. Garet, imprimeur à Pau.

— 4° L'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné un prix Bordin à M. *Rubens Duval*, pour un mémoire sur l'Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, et un autre prix Bordin à M. *Samuel Berger*, professeur à

la Faculté de théologie de Paris, pour une étude sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne, pour établir et reviser le texte latin de la Bible.

ANGLETERRE

L'Enseignement de l'histoire des religions. — M. *Estlin Carpenter* a publié chez Williams et Norgate la leçon inaugurale qu'il a prononcée le 14 octobre 1899 à Manchester New College, à Oxford, au début de l'année universitaire courante. On sait que ce collège, établi depuis peu de temps seulement à Oxford, est un foyer de théologie indépendante de toute confession de foi, la seule qui puisse être vraiment scientifique, puisque ses conclusions ne lui sont pas imposées à l'avance. M. Carpenter a pris pour sujet de sa leçon : *The place of the history of religion in theological study*. L'analyse de sa conférence nous amènerait à reproduire la plupart des idées que nous avons nous-même développées dans l'une de nos précédentes Chroniques (t. XXII, p. 379 et suiv.), sans nous douter que nous nous rencontrions ainsi avec le professeur d'Oxford. Aussi bien les théologiens des divers pays finiront bien par arriver à partager ces idées et à rompre avec la routine qui les fait encore s'enfermer dans l'étude exclusive du christianisme et du judaïsme. M. Carpenter, qui n'oublie pas que son enseignement doit viser aussi un but pratique, la formation de futurs ministres de la religion, juge préférable de ne pas leur faire un cours général et théorique sur le développement des religions, d'autant plus qu'il existe déjà de nombreux ouvrages où ils pourront puiser des notions générales. Il se propose, d'une part, de suivre, dans les diverses religions, les croyances relatives à une question déterminée, par exemple celle de la vie future, d'autre part d'étudier une religion spéciale offrant des termes de comparaison avec le Christianisme, par exemple le Bouddhisme. Cette méthode nous paraît peu pratique, à moins d'avoir devant soi des auditeurs déjà bien versés dans l'histoire générale des religions. Comment en effet, leur faire comprendre les idées relatives à la vie future dans les diverses religions, sans leur décrire au préalable les éléments principaux de chacune des religions passées en revue? Partout ces croyances sont intimement liées à la conception générale du monde et de la destinée, de telle sorte qu'il est impossible de les en séparer.

Nous n'enregistrons pas moins avec une réelle satisfaction le discours et l'exemple de M. Carpenter dans la liste, déjà longue, des témoignages qui établissent la diffusion croissante de l'enseignement de l'histoire des religions et qui expriment le besoin pour la science théologique de s'occuper de cet enseignement.

Les origines de la civilisation chinoise. — M. le professeur *Terrien de Lacouperie* a commencé dans le « Babylonian and Oriental Record » de février et continué dans les livraisons suivantes, un exposé d'ensemble des arguments par lesquels il croit pouvoir établir l'origine occidentale, notamment chaldéenne

et élamite, de la première civilisation chinoise. Déjà, dans de nombreux articles antérieurs, il avait exposé de multiples considérations isolées en faveur de cette thèse. L'extrême antiquité et la quasi-immutabilité de la civilisation chinoise ne sont, à ses yeux, qu'une légende dont les Chinois sont les premiers à subir le mirage. C'est vers le XXIIIe siècle avant notre ère que des tribus dites Bak Sings se seraient répandues dans le pays de Kansuh et de Shansi, pour se propager lentement jusque vers la mer. M. Terrien de Lacouperie s'appuie sur l'étude de l'écriture chinoise et sur la fixation des points cardinaux chez les Chinois, sur la comparaison des légendes chinoises relatives à des souverains mythologiques avec les traditions mythiques de l'ancienne Chaldée. On trouvera d'autres arguments encore dans l'ouvrage du même auteur intitulé : *Summary of the proofs of the origin of the early Chinese civilisation from western sources*. Il serait désirable qu'un sinologue, suffisamment versé dans l'ancienne histoire orientale, soumette ces conclusions à un examen approfondi.

Nouvelles diverses. — 1° L'ancienne *Société Taylerienne*, fondée en 1784 à Oxford, a subi une heureuse transformation, qui la dégage de toute attache à un système théologique déterminé. Elle vient de se reconstituer sous le nom de *Society of Historical Theology*; M. le professeur Cheyne a été élu président. La Société se propose de développer les études théologiques en général, aussi bien celles qui portent sur les problèmes de philosophie religieuse, que les études proprement historiques. Mais la tendance générale à envisager toutes les questions de l'ordre moral à un point de vue historique et critique se manifeste une fois de plus ici. Le seul terrain où l'on pût se rencontrer et faire du travail utile, c'était celui de la théologie historique. Dans sa première réunion, la Société a nommé une commission à l'effet de préparer une édition analytique de l'Hexateuque avec indication de ses éléments constituants.

— 2° L'éditeur Macmillan annonce la publication d'une série de conférences de M. *Louis Dyer* sur les dieux de la Grèce, prononcées à Boston, en Amérique, au Lowell Institute : *Studies of the gods in Greece at certain sanctuaries recently excavated*. L'auteur a donné au livre une extension plus grande qu'il n'en avait donné aux conférences, notamment par l'adjonction de notes et de dissertations sur des points spéciaux. Après avoir exposé ses vues générales sur la religion grecque, il traite successivement de Déméter à Éleusis et à Cnide, de Dionysos en Thrace, dans l'ancienne Attique et spécialement à Athènes, des dieux adorés à Éleusis, d'Esculape à Épidaure et à Athènes, d'Aphrodite à Paphos et d'Apollon à Délos.

— 3° On annonce aussi la publication des « Baird Lectures » de 1888-1889, *The earlier religion of Israel*, par M. *James Robertson*, professeur de langues orientales à l'Université de Glasgow.

— 4° M. *G. Alexander*, major-général, a publié chez Kegan Paul une biographie de Confucius (*Confucius, the great teacher*), où il témoigne de la plus vive admiration pour son héros. Son livre n'apporte guère d'éléments nouveaux

à la connaissance du fondateur de la sagesse chinoise, mais il donne un compte rendu assez complet des traditions qui se sont formées autour de celui qui, parmi tous les fondateurs de religions, est bien certainement le moins propre à devenir le héros de légendes.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altaegyptischen Felseninschrift.* — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 162 p.; 5 m. — On a fait quelque bruit, l'année dernière, d'une inscription retrouvée dans l'île de Sehel, en Égypte, non loin de Philæ. Elle mentionne une interruption des inondations du Nil pendant sept années consécutives. Naturellement on s'est empressé d'y voir la confirmation des sept années de disette prédites par Joseph et, par conséquent, un précieux témoignage en faveur de l'historicité du récit biblique. M. Brugsch a consacré une fort belle étude à cette inscription. Mais, comme l'observe M. Budde dans la *Theologische Literaturzeitung* (no 10), les trésors de science que l'éminent égyptologue a déployés à cette occasion ne font que mieux ressortir combien sont téméraires les conclusions des apologètes trop zélés de la Bible. L'inscription date, en effet, au plus tôt de la fin de la période des Ptolémées; peut-être même est-elle notablement postérieure à l'ère chrétienne. La catastrophe qu'elle commémore se serait produite plus de trois mille ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire très longtemps avant l'époque où aurait vécu Joseph. On voit ce que vaut un pareil témoignage. Il attribue tout le mérite du rétablissement du cours normal des inondations au dieu Chnubis. Le Pharaon lui accorde en récompense les revenus des terres environnantes. On peut disserter longuement sur l'origine de l'inscription et sur l'authenticité des faits qu'elle relate. Mais il paraît infiniment probable, vu sa date tardive, qu'elle dérive du récit biblique, soit que des prêtres égyptiens aient attribué à leur dieu un miracle que les Juifs faisaient valoir en leur faveur, soit que les moines chrétiens qui s'établirent de bonne heure dans l'île aient donné à une tradition locale une couleur biblique, afin d'entrer de plein droit dans la succession du dieu Chnubis.

— 2° *A. Jeremias. Izdubar-Nimrod.* — Leipzig. Teubner; in-8 de VIII et 73 p.; 2m. 80. — Avec le concours de la plupart des assyriologues allemands, M. Jeremias, que notre collaborateur, M. Halévy, a déjà fait connaître antérieurement aux lecteurs de la *Revue*, vient de publier une reproduction complète de l'épopée chaldéenne d'Izdubar (on l'appelle maintenant Gilgamès), sur laquelle nous nous bornons à attirer l'attention de nos lecteurs, en attendant qu'un critique autorisé y consacre un article plus détaillé.

— 3° *R. Andree. Die Flutsagen.*— Brunswick. Vieweg; in-18 de XI et 152 p. — Petit volume intéressant, commode, où l'auteur a réuni les diverses traditions religieuses relatives au déluge, éparses dans le monde entier. Le récit bi-

blique, avec la tradition chaldéenne congénère, forment le point de départ, mais non la base de l'exposition, comme il arrive trop souvent chez les auteurs qui veulent à tout prix retrouver partout des souvenirs du déluge biblique. M. Andree a simplement voulu réunir les matériaux d'une étude générale sur les déluges. Il passe en revue ensuite les traditions asiatiques, européennes, africaines, les plus pauvres, celles beaucoup plus nombreuses et plus variées de l'Amérique et de l'Océanie. Seules quelques pages de la fin sont consacrées à des considérations théoriques sur l'origine de ces traditions et sur l'indépendance évidente d'un grand nombre d'entre elles par rapport au récit biblique Le plus souvent elles doivent leur origine aux inondations imprévues des fleuves gonflés par les pluies ou aux mouvements tumultueux des flots causés par des tremblements de terre. Ailleurs encore ce sont de subites formations de mers intérieures qui sont restées gravées dans la mémoire populaire comme déluges. Enfin les pétrifications et les fossiles de la flore et de la faune marines ont également impressionné l'imagination populaire.

4° *G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie* (2e série, fasc. 1 du t. XII des « Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie ». — Berlin. Calvary ; 9 m.). — La seconde série des Mémoires de M. Görres sur la mythologie grecque contient trois essais. Le premier est une réfutation des critiques adressées à l'auteur au sujet de son explication du mythe d'Ulysse. Le second concerne les Danaïdes et les Gorgones Le troisième, enfin, contient l'exposé, encore sommaire, de la théorie de l'auteur sur la meilleure méthode pour expliquer la formation de la mythologie grecque. Cette théorie peut se résumer en ces deux thèses : 1° la grande quantité des dieux grecs peut être ramenée à un petit nombre de divinités principales. Il en est de même pour leurs mythes. On peut les considérer comme des expressions différentes, par le temps ou le lieu de leur origine, de quelques mythes élémentaires ; 2° l'origine de ces mythes ne doit pas être cherchée en Grèce même, mais dans la Méonie, c'est-à-dire dans la Grèce asiatique (Mysie, Phrygie, Carie), où l'on retrouve les liens nombreux qui rattachent les traditions mythiques des Grecs aux conceptions sémitiques et orientales. Ce sont les pays au sud du Caucase et de la mer Caspienne qui apparaissent comme le foyer primitif des mythes, aussi bien de ceux que nous connaissons sous une forme sémitique ou égyptienne que de ceux qui nous sont parvenus sous une forme grecque. En outre, c'est une vie agricole et pastorale qui a été leur commune inspiratrice. Il est probable que M. Görres donnera plus tard une démonstration plus détaillée de la thèse qu'il pose ici plutôt qu'il ne la prouve, et que nous aurons ainsi un système de plus à rajouter à tous ceux que la mythologie ou la philologie comparée ont déjà inventés pour expliquer la commune origine des langues et des croyances.

— 5° *O. Pfleiderer. Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie* (2e édition). — Leipzig. Reisland; in-8 de VI et 538 p.; 10 m. — Dix-sept ans se sont écoulés depuis la première édition du livre bien connu

du professeur Pfleiderer sur le Paulinisme. La nouvelle édition, qui a paru en 1890, est plus qu'une simple reproduction de l'œuvre primitive. M. Pfleiderer a complété et, si l'on ose employer cette expression, plus solidement assis sa conception du Paulinisme, comme on a pu déjà le constater dans son *Urchristenthum*, autre ouvrage classique de la théologie allemande moderne. Obéissant à la conviction de plus en plus autorisée que notre collaborateur, M. Eugène de Faye, expose plus haut à propos d'un livre récent de M. Henri Bois, M. Pfleiderer a surtout approfondi les éléments proprement juifs et rabbiniques de la pensée de saint Paul. Il y a là plutôt un complément de sa relation première de la théologie paulinienne, qu'une modification. La part de l'hellénisme, dans la combinaison judéo-alexandrine ou dans ses formes d'un hellénisme plus pur, ne s'en trouve pas diminuée; mais la mine rabbinique à laquelle M. Pfleiderer revient, surtout à la suite des travaux de M. Weber sur la théologie de la synagogue, fournit plusieurs éléments dont on cherche vainement la provenance dans le sol grec. L'ouvrage de M. Pfleiderer mérite d'être lu par ceux qui ne le connaissent pas encore et relu par ceux qui le connaissent déjà.

— 6° *Martin Sorof. Die Entstehung der Apostelgeschichte.* — Berlin. Nicolaï; 1890; in-8 de 160 p). — L'étude critique du livre des *Actes des Apôtres*, après avoir été laissée de côté pendant plusieurs années, est reprise aujourd'hui avec une nouvelle ardeur, soit par les hypercritiques s'attaquant à l'authenticité des quatre épîtres de l'apôtre Paul jusqu'à présent incontestées, soit par des théologiens qui cherchent à déterminer, plus exactement qu'on ne l'a fait encore, la valeur historique des éléments divers dont ce livre se compose incontestablement. M. Sorof en revient à l'ancienne hypothèse de Schleiermacher et de de Wette, en attribuant à Timothée la rédaction des fragments des Actes où l'auteur se met personnellement en scène par l'emploi du pronom de la première personne du pluriel. Timothée aurait intercalé ces fragments dans le texte primitif rédigé par Luc, l'évangéliste, et il aurait en même temps modifié sérieusement tout le reste du récit. Nous nous bornons à signaler cette solution, qui nous paraît encore moins satisfaisante que l'opinion traditionnelle de l'unité de l'ouvrage et de l'auteur.

— 7° *R. Lipsius. Acta Petri, Acta Pauli.* — Leipzig. Mendelssohn; in-8 de cxi et 320 p. — M. Lipsius a complété son œuvre magistrale sur les histoires et les légendes apocryphes des apôtres, dont nous avons signalé les diverses parties à mesure qu'elles ont paru, en donnant une nouvelle édition du texte même des Actes, celle de Tischendorf étant devenue insuffisante. Le professeur de Iéna s'est chargé lui-même des Actes de Pierre et de Paul, sous leur double forme gnostique et catholique dont chacune nous a été conservée en diverses recensions plus ou moins éloignées du texte primitif; il y a joint les Actes de Paul et de Thècle. Les Actes des autres apôtres seront publiés ultérieurement par M. Bonnet. Inutile d'ajouter qu'avec de pareils éditeurs, le texte est établi d'après toutes les règles de la critique. M. Lipsius a disposé de manuscrits in-

connus à Tischendorf, notamment d'un précieux manuscrit de Verceil, datant du VIIe siècle.

— 8° *E. Noeldechen. Tertullian.* — Gotha. Perthes ; in-8 de X et 496 p. ; 9 m.. — M. Noeldechen s'est préparé à l'œuvre d'ensemble, qu'il a publiée récemment, par une série de monographies sur les écrits particuliers de Tertullien et spécialement sur leur ordre chronologique. L'ouvrage que nous signalons ici repose sur toutes ces études antérieures et nous offre ainsi une biographie très solide du grand avocat du christianisme au début du IIIe siècle. M. Noeldechen est un de ces historiens modernes dont nous parlons plus haut, à propos du livre de M. Hatch (voir « Revue des Livres »), qui replacent le christianisme des premiers siècles dans le milieu de la société antique où il a vécu et qui complètent ainsi fort heureusement ce qu'il y avait de trop étroit et factice dans les histoires antérieures de l'Église primitive et de ses principaux représentants. Cela ne signifie pas que M. Noeldechen puisse toujours être suivi aveuglément. Il a l'hypothèse facile et, comme tous les hommes qui ont longtemps étudié un même sujet, il finit par trouver naturelles et simples des combinaisons, dont l'étrangeté ne le choque plus uniquement parce qu'elles lui sont devenues familières. Mais, même quand on ne saurait partager son avis, on ne manque pas de profiter de sa connaissance approfondie du sujet.

— 9. *H. Achelis Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts.* I. *Die Canones Hippolyti.* — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de VIII et 295 p. ; 9 m. 50. — Le savant et audacieux mémoire de M. Achelis fait partie des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » de v. Gebhardt et A. Harnack. C'est une contribution à l'étude du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*. Le fragment relatif aux χαρίσματα placé en tête de ce livre avait été déjà mis en relation avec le traité sur le même sujet composé par Hippolyte, le presbytre schismatique de Rome au début du IIIe siècle, d'autant plus que plusieurs manuscrits lui attribuent la collection de 38 Canones qui se trouvent ch. IV et suivants. M. Haneberg avait publié ces *Canones S. Hippolyti* en 1870 d'après une version arabe. Mais celle-ci devait avoir été faite sur un original copte. M. Achelis a été amené ainsi à faire une étude comparée de ces « Canones » ; il a placé en colonnes parallèles la forme qu'ils ont au VIIIe livre de nos Constitutions apostoliques, la forme qu'ils revêtent dans la version arabe et le texte d'une Constitution ecclésiastique égyptienne qui existe à la fois en copte et en éthiopien. Il affirme avoir rétabli ainsi le texte à peu près certain d'une œuvre sûrement due à Hippolyte, et non seulement il identifie le fragment sur les Charismes avec l'opuscule de cet auteur sur le même sujet, mais encore il croit retrouver dans la version arabe des « Canones » des fragments de ses homélies. On fera bien de soumettre ces résultats à une critique minutieuse avant de les accepter. Le sujet est si compliqué et ce genre d'enquête offre tant de difficultés que l'on n'en doit pas moins savoir gré à M. Achelis d'avoir groupé les éléments du problème de manière à en rendre l'examen plus facile.

— 10° A *Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands.* — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et 757 p.; 14 m. — Il nous reste à signaler un peu tardivement — car le livre a paru l'année dernière — le second volume de l'« Histoire ecclésiastique de l'Allemagne », par M. Hauck, professeur à Leipzig. Il traite de la période comprise entre la mort de Boniface et la fin du IXe siècle, dans un récit suivi qui rappelle à beaucoup d'égards la méthode de Ranke. A un point de vue général, ce volume est particulièrement intéressant, parce qu'il montre combien le christianisme introduit chez les Germains et détaché de toutes les prémisses auxquelles il était intimement lié dans le monde romain, était étranger à l'état d'esprit des populations qui étaient appelées à le recevoir et qui ne pouvaient pas le comprendre. Pour tout ce qui concerne les rapports des Carlovingiens avec l'Église et les institutions ecclésiastiques et politiques du temps, M. Hauck a largement profité des nombreux travaux des historiens dits profanes.

— 11° A ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'étude comparée des diverses confessions ecclésiastiques chrétiennes, à ce que les théologiens allemands appellent la « Symbolique », nous signalons deux ouvrages récents : 1° le *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, de M. F. Kattenbusch (1re partie. Fribourg. Mohr), qui appartient à la collection des « Theologische Lehrbücher » que nous avons déjà mainte fois recommandée; 2° le *Handbuch der Symbolik* de M. H. Schmidt (Berlin. Reuther; 9 m.). Le manuel de M. Kattenbusch se distingue du type normal des ouvrages sur le même sujet, en ce qu'il aspire à ne pas tenir compte seulement des doctrines théologiques, mais encore des règles morales et des principes de conduite qui caractérisent les diverses confessions chrétiennes. Le livre de M. Schmidt vise à ramener les diverses confessions à leurs principes distinctifs et à établir leur comparaison d'après ces principes, au lieu de découper dans chaque confession les articles relatifs aux divers points de la doctrine, de manière à les isoler de l'ensemble pour les comparer avec les articles correspondants des autres confessions, ce qui aboutit le plus souvent à en fausser le sens. La méthode de M. Schmidt ne laisse pas que d'offrir également de graves inconvénients. En simplifiant les termes de comparaison, il risque de dénaturer les éléments du problème.

Nouvelles diverses. — 1° MM. Diels et Harnack ont reconnu dans le Papyrus de Berlin décrit par M. Wilcken, sous le n° III, dans ses « Tafeln zur ältesten griechischen Paläographie » des fragments du *Pasteur d'Hermas* (*Simil.*, II, 7 à 10 et IV, 2 à 5), d'autant plus précieux que le texte original de cette œuvre du II siècle ne nous a été conservé que dans un seul manuscrit de basse époque. Ils viennent de publier leur découverte dans les « Sitzungsberichte » de l'Académie de Berlin.

— 2° L'éditeur Engelmann de Leipzig a publié une traduction allemande des premières « Gifford Lectures » de M. Max Müller, intitulée : *Natürliche Religion.* La traduction est l'œuvre de M. Engelbert Schneider, de Mayence.

— 3° *Ferdinand Gregorovius*, le célèbre historien de la Rome du moyen âge, est mort à Munich, le 1er mai, à l'âge de soixante-dix ans.

HOLLANDE

C. H. Lamers. De Wetenschap van den godsdienst. — La Hollande, grâce à la réforme de ses Facultés de théologie en 1876, est devenue le foyer principal de l'enseignement de la science des religions. Les programmes officiels des Universités comportant un cours sur l'histoire de l'idée de Dieu et un cours sur l'histoire des religions, il y a un nombreux public d'étudiants qui doivent s'instruire en ces matières. De là vient que les manuels d'histoire des religions ont surgi en Hollande, tous ou presque tous. Nous avions déjà celui de M. Tiele et celui de M. Chantepie de la Saussaye (car ce dernier, quoique publié en Allemagne, est le fruit de l'enseignement universitaire hollandais). Voici M. Lamers, professeur à Utrecht, qui apporte, lui aussi, son manuel. C'est dans les « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte » (t. VII, nos 2 et 3) qu'il en a fait paraître le commencement, une Introduction qui traite surtout de la place et de la légitimité de la science des religions dans l'enseignement théologique et une première partie sur les religions sans histoire, c'est-à-dire sur les religions des non-civilisés et des demi-civilisés.

Le manuel de M. Lamers se distingue des autres en ce qu'il est bien réellement un livre destiné aux étudiants d'Utrecht, un compendium du cours professé par l'auteur. En dehors de la Hollande, il n'y a guère que les professeurs d'histoire des religions qui pourront en tirer profit, parce qu'ils y trouveront un terme de comparaison pour leur propre enseignement. Pour le public étranger, le manuel offre l'inconvénient d'être rédigé dans une langue qui ne lui est pas familière et de supposer partout les explications orales du professeur. Les discussions détaillées sur les rapports de l'histoire des religions avec la théologie et la philosophie nous paraissent également présenter un intérêt surtout local. Nous relevons seulement cette idée, qui nous paraît juste, que la science des religions est la forme moderne de ce que les anciens théologiens appelaient la *Theologia naturalis* Notons encore que la Faculté de théologie d'Utrecht, où enseigne M. Lamers, est en Hollande le centre de la science religieuse dite orthodoxe ou conservatrice et que le plaidoyer de notre professeur en faveur de l'histoire des religions prend de ce chef une valeur toute particulière.

— *G. A. Wilken. Over het huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra.* (La Haye. Nijhoff; in-8 de 87 p.) — L'infatigable ethnographe de Leyde vient encore de publier, dans les « Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië » (5e série, t. VI), une de ces précieuses contributions à l'étude des mœurs et coutumes des populations indigènes aux Indes Hollandaises, dans lesquelles il condense un véritable trésor de renseignements. Cette fois il s'agit du mariage et de l'héritage chez les tribus de la partie méridionale de Sumatra.

Ce qui fait le grand intérêt de cette étude, c'est qu'il n'y a peut-être pas une seule région au monde où l'on trouve, dans un rayon aussi limité, autant de formes différentes du mariage et des successions, correspondant à autant de phases différentes de l'évolution de la famille. Sans doute le matriarcat n'existe plus dans le sud de Sumatra, alors qu'il est encore en vigueur dans le centre de l'île ; toutefois le patriarcat s'y présente encore sous sa forme la plus reculée, fondé non sur les liens du sang entre le père et l'enfant, mais sur l'acquisition de la femme par l'homme. En achetant la femme, le père a droit par le fait même à l'enfant. M. Wilken étudie successivement les restes de l'exogamie, les mariages avec « djudjur », c'est-à-dire où l'époux paye une certaine somme pour acquérir la femme, les mariages par lévirat, les mariages « sine manu » où le mari devient en quelque sorte la propriété de la famille de la femme, la transmission de la famille par la fille qui s'annexe un mari lorsqu'il n'y a pas de fils pour perpétuer la race, enfin les système mixtes qui servent de transition à la « cognatio » dans laquelle les parents ont des droits égaux sur les enfants.

ÉTATS-UNIS

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les projets tendant à introduire l'enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis, que nous avons mentionnés l'année dernière, sont mis à exécution avec la hardiesse et l'abondance de ressources propres au Nouveau-Monde.

A tout seigneur tout honneur. Voici d'abord *Cornell University* dans l'État de New-York. Grâce aux libéralités de l'honorable H. W. Sage, président du comité des trustees de l'Université, la chaire de philosophie, qu'il avait fondée en 1886, devient à partir de cette année une véritable Faculté de philosophie sous le nom de *Suzan Linn Sage School of philosophy*, en souvenir de feu Mme Sage. Non content de consacrer la plus grande partie de son temps au perfectionnement de l'institution qu'il préside, M. Sage a ajouté 200,000 dollars à toutes les sommes qu'il avait déjà consacrées à diverses fondations et porté ainsi le total de ses dons universitaires à 1,250,000 dollars, soit 6.250,000 francs. La Faculté à laquelle il permet ainsi de s'établir a pour objet la recherche libre et la propagation indépendante de la vérité dans toutes les questions relatives à la Logique, la Psychologie, l'Étique, la Pédagogie, la Métaphysique, l'Histoire et la Philosophie de la religion. Le doyen est M. *J. Gould Schurman*, celui-là même dont nous signalions, il y a quelques mois, un remarquable petit volume de théodicée (voir plus haut, p. 124), et qui est venu l'année dernière faire une enquête en France et en Allemagne sur l'organisation de notre enseignement. Divers instructeurs sont nommés pour diriger les études pratiques des diverses périodes de la philosophie (il est regrettable que le moyen âge soit complètement omis dans la classification), et à partir du mois d'octobre, les professeurs et les meilleurs des élèves gradués publieront, sous la direction de M. Schurman, la

Philosophical Review, où ils insèreront les comptes rendus des mémoires de leur ressort publiés dans les nombreux périodiques et dans les ouvrages techniques qui sont généreusement mis à leur disposition dans une magnifique bibliothèque.

L'histoire et la philosophie de la religion sont confiées au Rev. *Charles Mellen Tyler* qui s'occupera, en 1891-1892, des religions sémitiques et qui étudiera le théisme en prenant pour base de la discussion le beau livre de Martineau sur la Religion. Puisse la « Suzan Linn Sage School of philosophy » répondre à toutes les espérances que l'on est en droit de fonder sur elle. Il est beau de pouvoir commencer le travail dans de pareilles conditions. Quand donc les généreux amis de l'instruction en France comprendront-ils qu'il serait plus utile de doter des chaires de l'enseignement supérieur que de fonder d'innombrables prix à l'Académie française pour encourager les protégés des académiciens à écrire des banalités !

D'autre part, M. *Félix Adler* commence d'une façon originale la création, depuis longtemps méditée, d'une *School for applied ethies*. Il a organisé dans une place de villégiature de la Nouvelle-Angleterre une série de cours sur l'économie politique, l'histoire des religions et la morale. Le professor Toy, auteur d'un livre sur le Judaïsme et le Christianisme, dont il sera rendu compte prochainement dans cette revue, donnera dix-huit leçons sur des questions générales d'histoire religieuse : la classification des religions, les conceptions de la divinité, la religion et la superstition, le sacrifice et le sacerdoce, l'idée du péché, etc., tandis que des cours spéciaux seront faits sur le Bouddhisme par M. Bloomfield (de Hopkins University), sur la religion assyro-babylonienne par M. Iastrow, sur l'Islam par le professeur Moore, sur l'ancienne religion scandinave par le professeur Kittredge (de Harvard Un.). Enfin, les organisateurs se proposent de créer des conférences dominicales, dans lesquelles les principales confessions modernes seront décrites par des adhérents autorisés.

Désormais la science des religions est implantée aux États-Unis.

Publications récentes. — 1° L'histoire de l'Église chrétienne n'y est pas négligée pour cela. C'est le professeur Schaff de New-York qui est, ici, l'infatigable metteur en œuvre d'une série de travaux qui vulgarisent, sous une forme en général très pratique, les meilleurs résultats de la théologie critique, surtout de la théologie allemande. Dictionnaires, manuels, collections d'auteurs ecclésiastiques, il ne néglige rien, Il faut signaler notamment sa *Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, dont la seconde série vient de s'ouvrir avec une édition très recommandable de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, y compris la Biographie de Constantin et le Discours pour la dédicace de l'Église de Tyr. On sait que l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe réclame un bon éditeur moderne. L'édition de M. *Arthur Mc Giffert*, professeur au séminaire théologique de Cincinnati, est appelée à rendre de réels services, parce qu'il est bien au courant des nombreux travaux de la théologie

moderne qui permettent de compléter et de corriger l'œuvre de Valois et de Heinichen.

—2° *M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda.* M. Bloomfield, le savant indianiste de l'Université de Hopkins, publie dans l' « American journal of philology » des séries d'études sur les Védas et spécialsment sur l'Atharva-Véda, qui constituent des contributions fort utiles à l'exégèse encore si obscure de ces textes. M. V. Henry, dans la « Revue critique » du 27 avril, s'exprime ainsi à son propos : « C'est que M. *B.* a tout à la fois le vaste savoir qui utilise toutes les ressources des commentaires indigènes et le sens critique qui les réduit à leur juste valeur. Ou je me trompe fort, ou il ne professe pour Sâyana qu'un respect tempéré; du moins enregistre-t-il sans surprise et avec un flegme de bon aloi une de ses monumentales bévues. Il sait aussi que les prêtres dont l'Atharva-Véda était le bréviaire furent les premiers à en fausser le sens, en détournant de leur usage primitif des stances entières qui par malheur renfermaient un mot, un pauvre petit mot, applicable, soit directement, soit par voie de calembour, à quelque autre usage. Qu'on ne vienne donc point nous parler d'entendre le Véda comme l'entendaient les Hindous, alors qu'il est bien démontré que, dès la plus haute antiquité, ils se sont battu les flancs pour l'entendre à faux. Certes, il peut être intéressant de savoir ce qu'ils y trouvaient; mais il est autrement important pour nous de découvrir ce qui y est; et c'est à quoi ils ne peuvent guère nous aider que si nous sommes bien résolus à prendre éventuellement le contre-pied de leurs réponses. »

La Société orientale américaine a tenu le 14 et le 15 mai la première session de l'année 1891 à Boston et à Cambridge. Dans le compte rendu de la *Nation*, nous remarquons plusieurs mémoires intéressants pour l'histoire des religions. M. *James Breasted* (de Yale) a présenté une étude comparée de la syntaxe dans les livres d'Ezéchiel, de Malachie, de l'Ecclésiaste et de Daniel, qui tend à montrer que ces livres ont dû se suivre dans l'ordre où nous les citons.

M. *E. W. Hopkins* a étudié la transformation du Yama védique, de roi terrestre des bienheureux en seigneur de l'enfer. C'est une conséquence du développement pris par le culte d'Indra qui supplanta Yama.

M. *A. Jackson* (de Columbia) a parlé du lieu de naissance de Zoroastre. Le Bundehesch parle de la rivière Darya. Il faut songer probablement à une rivière de l'Atropatène. Il aurait été chassé de son pays et obligé de se réfugier en Orient.

Enfin M. *Lysandre Dickermann* a cherché à montrer que la tablette trouvée près de Philæ, à Sehel, et qui mentionne une famine de sept ans en Égypte, où l'on a vu une allusion à l'histoire de Joseph, est une œuvre de l'époque des Ptolémées, inspirée par la version des Septante (voir plus haut notre notice sur le livre de M. Brugsch).

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 19 juin*: M. *Moïse Schwab* lit une note sur une coupe magique conservée en Suisse au Musée de Winterthur. Elle est remarquable à cause d'une inscription chaldéenne qui offre cette particularité d'être écrite en lignes excentriques et non en lignes allant du centre à la circonférence.

II. Journal Asiatique. — *Mars-avril*: *M. Delphin.* L'astronomie au Maroc. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, (suite). — *A. Merx.* Un fragment d'onomastique biblique en éthiopien. — *Casanova.* Notice sur une coupe arabe (coupe magique).

III. Revue historique. — *Mai-Juin*: *G. Bonet-Maury.* Le testament de Renée de France, duchesse de Ferrare.

IV Mélusine. — *Mai-Juin*: *H Gaidoz.* Le chevalier au lion (sur le rôle des lions dans les solennités antiques et sur l'emploi symbolique des lions). — *Rolland.* Le courroux de l'Enfant Jésus. — *H. Gaidoz.* Une incantation énumérative. — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

V. Revue des Traditions populaires. — *Avril*: *Fitzgerald.* Sur quelques origines de la tradition celtique. Sources historiques (suite). — *P. Sébillot.* Traditions et superstitions des Ponts et Chaussées (voir n° suiv.) — *De Zmigrodzki.* Bibliographie du folklore en Pologne. — *A. Certeux.* Pèlerins et pèlerinages. — *E. Penny.* Fêtes et croyances. — *G. de Launay.* Les cloches ; présages et superstitions (voir n° suiv.). = *Mai*: *G. Doncieux.* Le cycle de sainte Marie-Madeleine dans la chanson populaire. — *A. Harou.* Les rites de la construction. — *De Zmigrodski.* Devinettes et croyances de l'Ukraine. — *Murray-Aynsley.* Quelques usages de la Semaine sainte. — *A. Ferrand.* Traditions et superstitions du Dauphiné.

VI. Revue des Religions. — *III.* 2: L'abbé *Loisy.* Études sur la religion chaldéo-assyrienne (voir n° suiv.) — *F. Robiou.* La question des mythes. — Le Père *Scheil.* Légende chaldéenne trouvée à El-Amarna. — *III.* 3: L'abbé *de Moor.* La date de la composition du Deutéronome.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

VII. Revue des Deux-Mondes. — *1er mai*: *H. Taine.* La reconstruction de la France en 1800. L'Église (voir les nos suiv.). — *A. Leroy-Beaulieu.* Les Juifs et l'antisémitisme. II. Le grief national, la race juive et l'esprit de tribu.

VIII. Revue Bleue. — *2 mai*: *A. Rébelliau.* Etudes sur Bossuet. — *16 mai*: *Bonet-Maury.* La fête de la Pentecôte. = *23 mai* : *A. Ménard.* Les sources grecques du christianisme (article d'une haute originalité, très sujet à la critique, mais digne d'être lu).

IX. Revue archéologique. — *Janvier-février*: *S. Reinach.* Autel de Mavilly (Côte-d'Or). — *E. Le Blant.* A propos d'une gravure sur bois du « Térence » de 1493. — *S. Murray.* Bas-reliefs de Cyzique. — *V. Waille* et *P. Gaukler.* Inscriptions inédites de Cherchel. — *G. Weber.* Un monument circulaire à Ephèse ou prétendu tombeau de saint Luc. — *A. Delattre.* Les tombeaux puniques de Carthage. Nécropole de saint Louis. — *E. Müntz.* Notes sur les mosaïques chrétiennes de l'Italie (suite).

X. Bulletin de Correspondance hellénique. — *Janvier-février* : *H. Lechat.* Terres cuites de Corcyre. —*Th. Homolle.* Comptes et inventaires des temples déliens en l'année 279. — *G. Deschamps* et *G. Cousin.* Inscriptions du temple de Zeus Panamaros.

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *Janvier-avril*: *Duchesne.* Le « Liber Diurnus » et les élections épiscopales au VIIe siècle. — *F. Lot.* Une charte fausse d'Adalbéron, archevêque de Reims. — *Ch. Kohler* et *Ch.-V. Langlois.* Lettres inédites concernant les croisades.

XII. Revue des Études juives. — *T. XXII* : *A. Epstein.* Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (fin). — *J. Halévy.* Le psaume IX. — *W. Bacher.* L'exégèse biblique dans le Zohar. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Esaïe (suite). — *M. Schreiner.* Le Kitâb-al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (suite). — *A. Neubauer.* Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène. — *J. Perles.* La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph. — *D. Kaufmann.* R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz. — *I. Loeb.* Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne. —*J. Kracauer.* Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort. —*Kayserling.* Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais. — *J. Halévy.* Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive.

XIII. Revue du Christianisme pratique. — *Mai* : *X. Koenig.* Du rôle social des prophètes : Esaïe.

XIV. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Avril : Ch. Read.* Les démarches des réfugiés huguenots auprès des négociateurs de la paix de Ryswyck. — *J. Pannier.* La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religionnaires fugitifs. = *Mai-Juin* : *P. de Félice.* L'ancienne Université du Béarn. — *N. Weiss.* L'intolérance de Jeanne d'Albret. — *A. Bohin.* Relèvement des églises du Béarn au XVIIIe siècle. — *L. Soulice.* Ré-

glement de Jeanne d'Albret concernant la R. P. R. pour le Béarn. — *Ch. Frossard.* La fin de l'ancien consistoire de Pau. — *F. de Schickler.* Les galériens béarnais.

XV. Revue de Gascogne. — *Mai* : *L. Couture.* Sainte Silvie, vierge élusate.

XVI. Revue Celtique. — *XII.* 2 : *Nutt.* Les derniers travaux allemands sur la légende du Saint-Graal. — *Nettlau.* Du texte irlandais intitulé « Togail Bruidne da Derga » et des récits qui s'y rattachent. — *Luzel.* Sacramant ann nouenn (« L'Extrême onction », conte breton).

XVII. Bulletin de la Soc. de géographie de Lyon. — *N°* 6 : *Groffier.* Travaux géographiques et scientifiques des missionnaires en 1889 et 1890.

XVIII. L'Anthropologie. — *II.* 2 : *Brussaux.* Mutilations ethniques observées au Congo. — *Dumoutier.* Chua Hai Ba, le temple des Deux-Dames, près Hanoï. — *Volkov.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine.

XIX. Revue de l'École d'anthropologie. — 1891. *T.* I. 1 : *Ch. Letourneau.* L'évolution mythologique. Nature et origines du sentiment religieux.

XX. Muséon. — *Avril* : *C. de Harlez.* Les religions de la Chine. — *Minasse Tchéraz.* Les Yésidis. — *A. Wiedemann.* Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes (fin). — *E. Beauvois.* La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau-Monde. — *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple.

XXI. Revue du Monde latin. — *Avril* : *de Brotonne.* Un essai de réforme religieuse au XIXe siècle.

XXII. Académie d'archéologie de Belgique. — *Annales de* 1889 *t.* V : *H. Siret.* Les coutumes funéraires des populations préhistoriques du midi de l'Espagne.

XXIII. Babylonian and Oriental Record. — *Février* : *Th. Pinches.* Sir Henry Peek's oriental cylindres. — *Terrien de Lacouperie.* From ancient Chaldea and Elam to early China, a historical loan of culture (voir les n^os^ suiv.) — *De Harlez.* The antiquity of the ancient Chinese sacred books (voir le n° suiv.). = *Avril* : *S. Beal.* The P'u Yao King a fragment of the life of the Buddha. — *Terrien de Lacouperie.* Several tutelary spirits of the silkworms in China.

XXIV. Academy. — 18 *avril* : *G. Bühler.* Further Jaina inscriptions of Mathura. — *W. Flinders Petrie.* The oldest pyramid and tempel (voir les n^os^ suiv.) = 25 *avril* : *H. Howorth.* Egypt and Syria during the nineteenth dynasty (voir l'art. de M. Sayce, le 23 mai). — *R. Morris.* On a passage in the Dhammapada (V. 83). = 2 *mai* : (du même) Notes on some Pâli and Jaina-Prakrit words. = 9 *mai* : (du même) A Buddhist and Jaina Gâthâ. = 16 *mai* : *A. Neubauer.* The Lithuanian Bible of 1660 (voir les n^os^ suiv.). = 23 *mai* : *G. Simcox.* The Oxford movement, 1833-1845 (à propos de l'ouvrage de dean Church). — *A. Benn.* Physical religion (à propos du dernier ouvrage de M. Max Müller). = 30 *mai* : *E. Harper.* The legend of Etan Gilgamos and his kindred in folklore.

XXV. Nineteenth Century. — *Mai* : *Max Müller*. On the enormous antiquity of the East. = *Juin* : *Huxley*, Hasisadra's adventure. — *Reichardt*. Mohammedan women.

XXVI. Contemporary Review. — *Avril* : *Momery*. Theology at Kings College. = *Mai* : *Sanday*. Greek influence on christianity. — *Taylor Innes*. A world wide democratic church.

XXVII. Fortnightly Review. — *Juin* : *Benham*. Archbishop Magee.

XXVIII. Edinburgh Review. — *N°* 354 : Scandinavian antiquities. — The baffling of the Jesuits. — Newmann in the English church.

XXIX. Journal of philology. — *N°* 38 : *Taylor*. Traces of a saying of the Didache. — *Cotterill*. The Epistle of Polycarp to the Philippians and the homilies of Antiochus Palæstinensis.

XXX. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology.— *XIII*. 5 : *De Harlez*. Un nouveau système de théologie biblique. — *Delattre*. Aziron (les lettres de Tell-el-Amarna). — *Brown*. Remarks, on the Euphratean astronomical names of the signs of the Zodiac. — *Pleyte*. Les textes hiéroglyphiques sont des transcriptions des textes hiératiques.

XXXI. China Review. — *XIX*. 2 : *Parker*. The early Laos and China. — *Watters*. The shadow of a pilgrim or notes to the Ta-t'ang Hsö-yü-chi of Yuan-chwang.

XXXII. American Journal of philology. — *XI*. 4 : *Whitney*. Bothlingk's Upanishads.

XXXIII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XIX à XXI* : *Harnack*. Die pseudoclementinischen Briefe de Virginitate und die Entstehung des Mönchtums. — *Diels*. Ueber Epimenides von Kreta. = *XXII à XXIV* : *Diels* et *Harnack*. Ueber einen Berliner Papyrus des Pastor Hermae.

XXXIV. Zeitschrift. f. Assyriologie. — *VI*. 1 : *Jensen*. Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni — *Epping* et *Strassmaier*. Neue babylonische Planetentafeln. — *Oppert*. Un texte babylonien astronomique et sa traduction grecque d'après Claude Ptolémée. — *Teloni*. La questione dei cherubini e dei genii alati, specialmente antropomorfi, degli Assiro-Caldei. — *Winckler*. Vorarbeiten zu einer Gesammtbearbeitung der el-Amarnatexte.

XXXV. Zeitschrift. f. vergl. Literaturgeschichte. — *N. S. IV*. 3 : *Landmann*. Das goldene Vliess und der Ring der Nibelungen. — *Huth*. Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo. — *Holstein*. Zur Biographie Jakob Wimphelings.

XXXVI. Deutsche Rundschau. — *Avril* : *Seeck*. Die Bekehrung Constantins des Grossen.

XXXVII. Grenzboten. — *N°* 18 : Das mittelalterliche Sectenwesen.

XXXVIII. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. *N°* 3 : *Haller*. Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche. —

Luther und die Bigamie. — *Häring*. Zur Frage nach dem Zweck und Leserkreis des Hebräerbriefs.

XXXIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VI*. 2 : *E. Faber*. Authentischer Sittenspiegel des Chinesen. — *A. Werner*. Die deutsche Missionspraxis im Mittelalter. — *M. Fischer*. Die Mission in den islamischen Ländern.

XL. Zeitschrift d. deuschen Palaestinavereins. — *XIII*. 3 : *Zimmern*. Palaestina um das Jahr 1400 nach neuen Quellen. — *Von Kasteren*. Eine Felseninschrift aus Galiläa; bewohnte Ortschaften in der Belka. — *Röhricht*. Antonius von Cremona. Itinerarium ad sepulcrum domini (1327 à 1330). — *Schumacher*. Grabkammern bei Haifa.

XLI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVIII*. 1 : *Bernstein*. Die Schrifterklärung des Bachja ben Ascher ibn Chalâwa und ihre Quellen. — *Kaufmann*. Die Märtyrer des Berliner Autodafés von 1550; ein Rätsel Abraham ibn Esra's. — *Bacher*. Der Massoret Hamnuna. — *Grünwald*. Wer sind die Dajane G'seroth?

XLII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *XI*. 1 : *Cornill*. Beiträge zur Pentateuchkritik. — *Budde*. Bemerkungen zum Bundesbuch. — *Seyring*. Der alttestamentliche Sprachgebrauch in Betreff des Namens der sogenannten Bundeslade. — *Zimmern*. Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes.

XLIII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XII*. 2 : *Schmitz*. Der Vicariat von Arles (2e art). — *Eubel*. Der Gegenpabst Nicolaus V und seine Hierarchie. — *Paulus*. Johann von Staupitz.

XLIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1891. *N*° 2 : *Probst*. Duchesne und die drei ältesten römischen Sacramentarien.

XLV. Studien und Mitteilungen a. d. Benedictiner u. d. Cistercienserorden. — *XII*. 1 : *Ludger*. Das Stift Seckau unter dem Probste Ortolf von Prank. — *Dolberg*. Die Kirchen und Klöster der Cistercienser nach den Angaben des « liber usuum ». — *Schmieder*. Aphorismen zur Geschichte des Mönchtums nach der Regel des h. Benedikt (suite). — *Berlière*. De viris illustribus monasterii S. Martini Tornacensis.

XLVI. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *I*. 2 : *Krauss*. Der Tod in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. — *Borkelsson*. Die Annalen des Bischofs Gisli Oddson in Skalholt von 1637. — *Von Zingerle*. Segen und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Hs. des xv Jh. — *Prahn*. Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg. — *Ammann*. Volkssegen aus dem Böhmerwald.

XLVII. Archiv für Anthropologie. — *XX*. 1 : *Senf*. Das heidnische Kreuz und seine Verwanten zwischen Oder und Elbe.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *N*° 6 : *Dünnwirth*. Deutsche Elemente in slovenischen Sagen des kärntischen Oberrosentales. — *Mailand*. Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkspoesie. — *Veckenstedt*.

Wendische Sagen der Niederlausitz (suite). — *Jarnik.* Albanesische Märchen und Schwänke (voir n° suiv.). — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oesterreich (à suivre). — *Gadde.* Volkslieder aus Hinterpommern. — *Kaufmann.* Findlinge zur Volkskunde. — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Posen = *N° 7 : Poestion,* Die alten nordischen Frühlingsfeste.

XLIX. Ausland. — *N° 14 : Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer (voir n° 20). = *N° 15 : Schikowsky.* Die Mahre im Volksglauben der Masuren. = *N° 16* : Neuseeländische Sagen. = *N° 19 : Posewitz.* Die Badujs, eine Volksreliquie in Java (voir n° suiv.).

L. Globus. — *N° 15 : Von Stenin.* Vorstellungen des russischen Volkes vom Tode. = *N° 17 : Von Wlislocki.* Amulette und Zauberapparate der ungarischen Zeltzigeuner.

LI. Nuova Antologia. — *1er Avril : Chiapelli.* Gesù Christo e i suoi recenti biographi (voir n° suiv.).

LII. Civiltà Cattolica. — *N° 979*: Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civilta cristiana (suite). — Le diavolerie del secolo passato (suite). = *N° 980*: Sistema fisico di S. Tommaso. — Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni.

LIII. Bullettino d. comm. archeologica comunale di Roma. — *Février : Guidi.* Di un nuovo manoscritto del Breviarium siriaco.

LIV. Bullettino di archeologia cristiana. — *S. V. I. 2 et 3* : Iscrizione cristiana greca di Tessalonica — Una singolare iscrizione cimiteriale romana ritrovata in Costanza. — Nuove scoperte nel cimiterio di Priscilla. — L'Accademia di Pomponio Leto e le sue memorie scritte sulle pareti della catacombe romane.

LV. Archivio per l'antropologia e l'etnologia. — *XX. 3. Riccardi.* Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese.

LVI. Studi e documenti di storia e diritto. — *XII. 1 : Sanguinetti.* Nuove ricerche sulla vera natura e nozione della giuridizione ecclesiastica ordinaria e delegata. — *J. Cozza-Luzzi.* Orestes patriarcha Hierosolymitanus. De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum.

LVII. Theologische Studien. — *IX. 1 : Stemler.* Wie wordt in de Homilien van Clemens onder den naam van Simon bedoeld? — *Baljon.* Overzicht van hetgeen in den allerlaatsten tijd op he gebied van de oud-christelijke letterkunde verschenen is.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Mai : H. Meyboom.* Aan de Galaten. — *Völter.* Cerinth in der Apokalypse. — *A. Loman.* Het bericht van Flavius Josephus aangaande de oorzaak en het datum der executie van Johannes den Dooper, vergeleken met de verhalen der Synoptici.

LIX. Toung-Pao. — *II. 1. Kühnert.* Der chinesische Kalender. — *Terrien de Lacouperie.* The non Chinese writings of China and central Asia. — *E. Chavannes.* Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-ma-ts'ien.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. Cordier. Les voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux Odoric de Pordenone. — Paris. Leroux; 60 fr.

R. Andree. Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet. — Brunswick. Vieweg; n-18 de XI et 152 p.; 2 m. 25.

Ansault. Mémoire sur le culte de la croix avant Jésus-Christ. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de 100 p.; 2 fr. 50.

E. Ferrière. Les erreurs scientifiques de la Bible. — Paris. Alcan; in-8 de 401 p.; 3 fr. 50.

C. Tischhauser. Grundzüge der Religionswissenschaft zur Einleitung in die Religionsgeschichte. — Bâle. Reich; in-8 de IV et 184 p.; 2 m.

G. Lamers. De wetenschap van den godsdienst. Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. — Introduction et 1re partie, historique, formant les fasc. 1 et 2 du t. VII des « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wysbegeerte. — Utrecht. Breyer; in-8 de 148 p.; 1 fl. 60.

Gurney, *Myers* et *Podmore*. Les hallucinations télépathiques, traduit et abrégé des « Phantasms of the living », par *L. Marillier*, avec une préface de *Ch. Richet*. — Paris. Alcan; in-8 de XVI et 395 p.; 7 fr. 50

P. Lasserre. La crise chrétienne. Questions d'aujourd'hui. Paris. Didier; in-16; 3 fr. 50.

CHRISTIANISME

F. Salmon. Histoire de l'art chrétien aux dix premiers siècles. — Lille. Desclée de Brouwer; in-4° de 609 p. ill..

E. Esmein. Le mariage en droit canonique. Paris. Larose; 2 vol. in-8 de 431 et 391 p.; 16 fr.

C. Henner. Beiträge zur Organisation und Competenz der päbstlichen Ketzergerichte. — Leipzig. Duncker; in-8 de XII et 383 p.; 8 m. 80.

M. Γεδεών. Πατριαρχικοὶ πίνακες (36 à 1884). — Constantinople. Lorentz et Keil; in-8 de 720 p.; 17 fr.

J.-B. Aubry. Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France; I. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 284 p.

F. Pijper. Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke kerk. I. De zes eerste eeuwen. — La Haye. Nijhoff; in-8 de XXII et 448 p.; 5 fl. 50.

A. van Toorenenbergen et *H. Kleyn.* Patristisch biographisch woordenboek op de eerste zes eeuwen der christelijke kerk. II. (*M.-Z.*). — Utrecht. Kemink; in-8 de IV et 1221 p.; 10 fl. 50.

J. H. Pollen. Acts of the English martyrs hitherto unpublished. — Londres. Burns et Oates; in-8; 7 sh. 6.

Profillet. Les saints militaires. — Martyrologe, vie et notices. — Paris. Bray-Retaux; 6 vol. in-8; 24 fr.

J. Simonin. Bibliothèque douaisienne des écrivains de la Compagnie de Jésus. — Douai. Dechristé; in-8 de XIV et 338 p.

J. Estlin Carpenter. The place of the history of religion in theological study. — Londres; in-12 de 37 p.

J. Pitra. Analecta sacra et classica specilegio Solesmensi parata. Juris ecclesiastici graecorum selecta paralipomena. — Paris. Roger-Chernoviz; in-8 : 15 fr.

Testamentum novum græce ex ultima Tischendorfii recensione ed. *O. von Gebhardt.* Ed. stereot. minor. — Leipzig. Tauchnitz; in-16 de VIII et 624 p.; 2 m.

P. de Régla. Jésus de Nazareth, au point de vue historique, scientifique et social. — Paris. Carré; in-8 de XXXII et 406 p.; 8 fr.

A. Fava. Vie de Jésus-Christ. Avec carte. — Paris. Bloud et Barral; in-8 de 398 p.

C. Nösgen. Geschichte der N. Tlichen Offenbarung. I. Geschichte Jesu Christi. — Munich. Beck; in-8 de XXXII et 718 p.; 14 m.

C. Hesedamm. Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. — Leipzig. Deichert; in-8 de VIII et 100 p.; 1 m. 20.

G. Findlay. The epistles to the Thessalonians. — Londres. Cambridge warehouse; in-12 de 174 p.; 2 sh.

D. Brown. The Apocalypse; its structure and primary predictions. — Londres. Hodder; in-8 de 220 p.; 5 sh.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des johanneischen Evangeliums. VI. Die Aussagen Jesu im Xe Capitel des Johannes. — Berlin. Wiegandt; in-8 de VI et 110 p.; 1 m. 80.

B. Weiss. Die Johannes Apokalypse. Textkritische Untersuchungen. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VI et 225 p.; 7 m. (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur » de von Gebhardt et Harnack, t. VII. fasc. 1).

A. Harnack. Ueber das gnostiche Buch Pistis-Sophia. — Brod und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et 144 p.; 4 m. 50 (même collection, fasc. 2).

F. Jackson. — History of the Christian Church from the earliest time to the death of Constantine. — Londres. Simpkin; in-8 de 346 p ; 6 sh.

G. Schmitt. Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch systematischer Darstellung. — Mayence. Kupferberg; in-8 de XI et 138 p.; 3 m.

J. Rendel Harris. The Apology of Aristides on behalf of the christians from a syriac MS. preserved on Mount Sinai, with introduction and translation and with an appendix containing the main portion of the original greek text by *J. A. Robinson.* — Cambridge. University press; in-8 de IV et 118-32 p.; 5 sh.

J. van der Vliet. Tertullianus. I. Critica et interpretatoria. — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 102 p.

K. Goetz. Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften. — Bâle. Reich; in-8 de IX et 129 p.; 2 m. 40.

C. Caspari. Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrh. des kirchlichen Altertums und den Anfang des Mittelalters. — Christiania. Aschehoug; in-8 de XIV et 474 p.; 6 m.

L. Duchesne. Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire, fasc. VI. — Paris. Thorin, in-4; 15 fr. 70.

D. Amelli. S. Leone Magno e l'Oriente. Dissertazione sopra una collezione inedita di nuovi documenti relativi al V e al VI secolo estratti dagli scrigni apostolici, etc. — Mont-Cassin; in-8 de 60 p.

H. Saupe. Der « Indiculus superstitionum et paganiarum » aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. — Leipzig. Hinrichs; in-4 de 34 p.; 1 m.

U. Robert. Histoire du pape Calixte II. — Paris. Picard; in-8 de XXVI et 262 p.

L. Auvray. Les Registres de Grégoire IX, fasc. II. — Paris, Thorin; 10 fr. 20.

H. Finke. Ungedruckte Dominikanerbriefe des XIII Jhr.. — Paderborn. Schöningh; in-8 de IV et 176 p.; 5 m.

J. Ellis. John Wesley. — Londres. Nisbet; in-8 de 244 p.; 2 sh. 6.

J. Wycliffe. De dominio divino libri III, to which are added the first four books of the treatise « De pauperie Salvatoris » by Richard Fitz Ralph, archbishop of Armagh, edited by R. Poole. — Londres. Trübner; in-8 de XLIX et 492 p. (Publ. de la Wyclif Soc.).

F. Stuhr. Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils. — Leipzig. Fock; in-8 de 78 p.; 1 m. 50.

L. Stouff. Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le XIIe siècle jusqu'à la Réforme. — Paris. Larose; 12 fr.

W. Bahrdt. Geschichte der Reformation der Stadt Hannover. — Hanovre. Hahn; in-8 de V et 142 p.; 2 m. 40.

W. Römer. Die Vorrechte und Gnaden des Jesuitenordens, nach der lateinischen Originalausgabe zum erstenmal veröffentlicht. — Schafhouse. Kober; in-8 de IV et 54 p; 60 pf.

C. Clair. La vie de saint Louis de Gonzague d'après V. Cepari, son premier historien. — Paris. Firmin Didot; in-8 de XIII et 344 p.

M. Meschler. La vie de saint Louis de Gonzague, patron de la jeunesse chrétienne, traduit de l'allemand par l'abbé *Lebréguier.* — Paris. Lethielleux; in-8; 3 fr.

G. Lanson. Bossuet. — Paris. Lecène-Oudin; in-18 jésus; 3 fr. 50.

R. de la Broise. Bossuet et la Bible, étude d'après les documents originaux. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de LII et 456 p.; 7 fr.

A. Nächtigal. Die ältere Heidenmission in Süd-Afrika. — Berlin. Ev. Missionsgesellschaft; in-8 de 63 p.; 60 pf.

Comte *de Charencey.* Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame de la Trappe. — Paris. Welter; 10 fr.

Dom *Chamard.* Annales ecclésiastiques pour faire suite à l'Histoire universelle de l'Église catholique, par Rohrbacher, continuée de 1846 à 1868 par J. Chantrel. Année 1869, fasc. I. — Paris. Gaume; in-8 de 160 p. à 2 col.

L. Kobell. Ignaz von Döllinger. Erinnerungen. — Munich. Beck; in-8 de V et 140 p.; 2 m. 80.

F. Picavet. Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. — Paris. Alcan; in-8; 10 fr.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. Brugsch. Steininschrift und Bibelwort. — Berlin. Verein für deutsche Literatur; in-8 de IV et 344 p.; 5 m.

J. Schets. Prof. Kuenen's Pentateuch-critiek historisch-critisch onderzocht. — Leyde. Van Leeuwen; in-8 de IV et 183 p.; 1 fl. 50.

Pentateuchus samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum ed. *H. Petermann.* — V. Deuteronomium ex recensione *C. Vollers.* — Berlin. Mœser; 15 m.

F. Grancelli. Saggio di ricerche critiche sulla esistenza di Salmi Maccabaici. — Palerme. Clausen; in-12 de XIV et 102 p.; 2 fr.

H. Ryle et *M. James*, Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. — Londres. Cambridge warehouse; in-8 de 264 p.; 15 sh.

G. Wildeboer. Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons. — Historisch-kritische Untersuchung. — Gotha. Perthes; in-8 de XII et 164 p.; 3 m. 60.

W. Deane. Pseudepigrapha, an account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early christians. — Edimbourg. Clark; in-8 de 338 p.; 7 sh. 6.

J. Hamburger. Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauch. — 2e vol. de supplément. Leipzig. Köhler; in-8 de V et 177 p.; 3 m. 40.

J. Zivi. Der Commentar des Maimonides zum Traktat Demai. — Berlin. Mayer et Müller; 2 m. (texte arabe avec traduction hébraïque).

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Némethy. Euhemeri reliquiæ. — Berlin. Calvary; 1 m. 20.

A.-D. Corey. De Amazonum antiquissimis figuris. — Berlin. Heinrich; 2 m.

Monumenti inediti pubblicati dall' Instituto di correspondenza archeologica. Supplemento. — Berlin. Reimer ; 40 m.

E. Samter. Questiones Varronianæ. — Berlin. Heinrich; 2 m.

E. Beurlier. Le culte impérial: son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. — Paris. Thorin; 7 fr. 50. — De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus. — Paris. Thorin; 3 fr. 50.

Corpus Inscriptionum semiticarum. Pars I inscriptiones Phœniceas continens. T. II. fasc. I. — Paris. Klincksieck; 25 fr.

W. Mueller. De Seleuco Homerico. — Gœttingue. Dieterich; 1 m. 20.

F. Siemering. Die Behandlung der Mythen und des Götterglaubens bei Lukrez. — Leipzig. Fock ; 1 m.

E.-H. Meyer. Die Eddische Kosmogonie. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr ; in-8 de VII et 118 p. ; 3 m. 60.

E. Heller. De Cariæ Lydiæque sacerdotibus. — Leipzig. Teubner; 1 m. 20.

Nettleship et *Sandy.* Seyffert's dictionary of classical antiquities, mythology, religion, etc. — 4 vol.; 21 sh.

F. Sander. Harbardssangen jämte grundtexten till Völuspá. — Stockholm Norstedt; 2 kr.

Schliemann. Bericht ueber die Ausgrabungen in Troja im Jahr 1890, mit Beiträgen von W. Dörpfeld. — Leipzig. Brockhaus; 2 m. 50.

E. Beaudouin. Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise, IIe fasc. (Extrait des « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » III. 2). — Grenoble. Allier; in-8 de 88 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Alexander. Confucius, the great teacher, a study. — Londres. Kegan Paul.

G. Dumoutier. Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites. — Paris. Leroux (« Biblioth. de vulgar. du Musée Guimet, » t. IV); in-12 de 172 p.; 3 fr. 50.

A. Landes. Histoire des grands fiefs au temps des Châu orientaux, traduite du chinois. I. — Saïgon. Rey et Curiol; in-18 de 285 p.

E. Hultzsch. South-Indian inscriptions tamil and sanskrit, edited and translated. Vol. I. — Madras. Government Press ; in-4 de XII et 185 p.

FOLK-LORE

H. Saupe. Der Indiculus superstitionum et paganiarum ; 1 m.

J. Noguès. Les mœurs d'autrefois en Saintonge et en Aunis. — Saintes. Prévost; in-8° ; 3 fr. 50.

C. Leland. Gypsy sorcery and fortune telling. — Londres. Fisher Unwin; in-4° de XVI et 271 p.

M. Salvi Lopez. Leggende delle Alpi. — Turin. Loescher ; in-8° de 358 p. ; 5 fr.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Tertullien, par M. *V. Courdaveaux*. 1
Le Bouddhisme et les Grecs, par M. *Sylvain Lévi*. 36
Un tombeau égyptien, par M. *E. Amélineau*. 137
La tradition phrygienne du déluge, par M. *E. Babelon*. 174
Études sur le Deutéronome. Les sources et la date du Deutéronome (suite), par M. *L. Horst*. 184
Glanures païennes dans l'Islam, par M. *J. Goldziher*. 201
Tyché ou la Fortune, à propos d'un ouvrage récent, par M. *A. Bouché-Leclercq*. 273
Les origines du mythe d'Aurva, par M. *Paul Regnaud*. 308
Un saint du XIe siècle, Domingo de Silos, par M. *Lucien Dollfus*. . . 316

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1889-octobre 1890), par M. *Pierre Paris*. 50
Travaux récents sur la mythologie scandinave, par M. *E. Monseur*. . . 64
Légendes russes, par M. *L. Sichler*. 76
Oryx et les étoiles filantes, par le Dr *Faust*. 205
Un office bouddhique au Musée Guimet, par M. *L. C.* 212
Christianisme et Bouddhisme, à propos de quelques travaux contemporains, par M. *L. Leblois*. 345

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I (M. *Jean Réville*). 88
Émile Gebhart. L'Italie mystique, histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge (M. *F. Picavet*). 91
A. Jundt. Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland (M. *R. Allier*). 95
O. Gréard. Edmond Scherer (M. *P.-Félix Pécaut*). 101
E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken (M. *A. Barth*). . 218

Pages.

A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Alt-Indien (M. *Paul Sabbathier*). 221
E. Archinard. Israël et ses voisins asiatiques (M. *X. Kœnig*). 226
E. Rapin. Les livres de l'A. et du N. T. (M. *X. Kœnig*). 228
E. Johnson. The rise of Christendom (M. *E. Picard*). 229
F. Paletta. Le ordalie (M. *E. Montet*). 233
E. Pottier. Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité (M. *Pierre Paris*). 235
C. de Harlez. I-Li (M. *Ed. Chavannes*). 354
G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi (M. *J. Brissaud*). 361
W. Drechsler. Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern (M. *Georges Lafaye*). 362
H. Schaaffhausen. Ueber den römischen Isisdienst am Rhein. . . . . .
A. Wiedemann. Die aegyptischen Denkmäler des provinzial Museums zu Bonn und des Museums Wallraff-Richartz zu Koeln. — Eine aegyptische Statuette aus Wurtemberg. . . . . par M. *Georges Lafaye* 365
Henri Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (M. *Eugène de Faye*). 367
E. Hatch. The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church (M. *Jean Réville*). 370
J. Baissac. Les grands jours de la sorcellerie (M. *E. Monseur*). . . . 374

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'histoire des religions : pp. 107, 123, 254, 383, 391.
Nécrologie : Edmond de Pressensé, p. 249; Édouard Reuss, p. 250; Gregorovius, p. 390.
Histoire générale des religions : Fourrière, La mythologie expliquée d'après la Bible, p. 109; La sorcellerie en France, p. 114; Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, p. 118; R. Mariano, Buddismo e cristianesimo, p. 121; Vodskov, Culte de l'âme et culte de la nature, p. 121-122; Jivaia Starina (revue), p. 122; Goblet d'Alviella, Migration des symboles, p. 243; Ramsay, Historical geography of Asia Minor, p. 253; Congrès des orientalistes, p. 254; Gurney, Les hallucinations télépathiques, p. 381; F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, p. 382; R. Andree, Flutsagen, p. 385; Max Müller, Natürliche Religion, p. 389; Lamers, Wetenschap van den godsdienst, p. 390; Société orientale américaine, p. 393.
Christianisme, Généralités : Hoffmann, La religion basée sur la morale, p. 119; Gould Schurman, Belief in God, p. 123; Revue théologique de Montauban, p. 252; Studia biblica et ecclesiastica, p. 253; Hittudomanyi Folyoirat (revue), p. 255; F. Ellingwood Abbot, The way out of agnosticism, p. 255; Esmein, Le mariage en droit canonique, p. 378; F. Picavet, Les idéologues, p. 379; Kattenbusch, Vergleichende Confessionskunde, p. 389;. H. Schmidt, Symbolik, p. 389.

Christianisme ancien : P. Allard, Persécution de Dioclétien et triomphe de l'Église, p. 107 ; M. Bonnet, De miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, p. 108 ; Hippolyte et les gnostiques, p. 118 ; Oltramare, Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, p. 119; Denkinger, Saint Avit, p. 120; Commentaires d'Hippolyte sur Daniel, p. 122-123 : A. Puech, Chrysostome et les mœurs de son temps, p. 247; Graffin, Patrologie syriaque, p. 382; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, p. 386; Sorof, Apostelgeschichte, p. 387 ; Lipsius, Acta Petri et Pauli, p. 387; Nœldechen, Tertullian, p. 388; Achelis, Canones Hippolyti, p. 388; Fragments retrouvés du Pasteur d'Hermas, p. 389; Mc Giffert, Eusèbe, p. 392.

Christianisme du moyen âge : S. Berger, Bibles provençales et catalanes, p. 108 ; G. Bapst, Les théâtres de mystères, p. 111 ; Imbart de la Tour, Élections épiscopales du IXe au XIIe siècle, p. 248 ; Sermonnaires au M. A., p. 248; Hauck, Kirchengeschichte Deustchlands, p. 389.

Époque de la Réformation : E. Bersier, Les Huguenots, p. 248; Coignet, Réforme française avant les guerres civiles, p. 248 ; E. Denis, Fin de l'indépendance Bohême, p. 379; Cadier, Église réformée de la vallée d'Aspe, p. 382.

Christianisme moderne ; M. Shaw, Le Long Parlement, p. 115; South Place Institute, p. 115; Hibbert Lectures de 1891, p. 116; Lubovitch, Réaction catholique en Pologne, p. 122; Frotingham, Boston Unitarianism, p. 124; Lanson, Bossuet, p. 249; Société Taylerienne, p. 384.

Judaïsme : Ph. Berger, La Bible et les inscriptions, p. 107; E. Havet, Modernité des prophètes, p. 109; Maurice Vernes, Essais bibliques et Prétendu polythéisme des Hébreux, p. 109 et 243; Lettre de M. G. Bénédite sur la manne, p. 110; Don au Musée de Cluny, p. 114; E. Montet, Conception de la vie future dans les races sémitiques, p. 114; Sayce, Le nom de Jérusalem, p. 115: Wünsche, Bibliotheca rabbinica, p. 119; E. Montet, Grammaire minima de l'hébreu, p. 120; Rochat, La Sapience, p. 120; Kuenen, Période persique de l'histoire juive, p. 254; J. Robertson, Earlier religion of Israel, p. 384.

Islamisme : Glaser, Geschichte und Geographie Arabiens, p. 116.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles à Delphes, p. 114; Jahn, Eclogæ e Proclo de philosophia chaldaica, p. 117; Publication sur les fouilles d'Olympie, p. 118; Beurlier, Le culte impérial, p. 245; Beaudouin, Culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise, p. 245 et 377; Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché, p. 246; G. Boissier, La fin du paganisme, p. 247; Audollent, Mission en Algérie, p. 251 ; F. Picavet, De Epicuro novae religionis auctore, p. 380 ; Dyer, Studies on the gods in Greece, p. 384; Görres, Studien zur griechischen Mythologie, p. 386.

Religion assyro-babylonienne : A. Jeremias, Isdubar-Nimrod, p. 385.

Religions de l'Égypte : Les fouilles à Deir el-Bahari, p. 256; Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth, p. 385.

Religions de l'Asie : de Harlez, Yi-King, p. 252; Dumoutier, Culte chez

les Annamites, p. 381; A. Landes, Histoire des grands fiefs au temps des Châu orientaux; Terrien de Lacouperie, Origines de la civilisation chinoise; Alexander, Confucius, p. 384; Bloomfield, Interpretation of Veda, p. 393.

Folklore : L. Pineau, Contes du Poitou, p. 252; Congrès des folkloristes, p. 254; G. Wilken, Huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra, p. 390.

Prix académiques, p. 382.

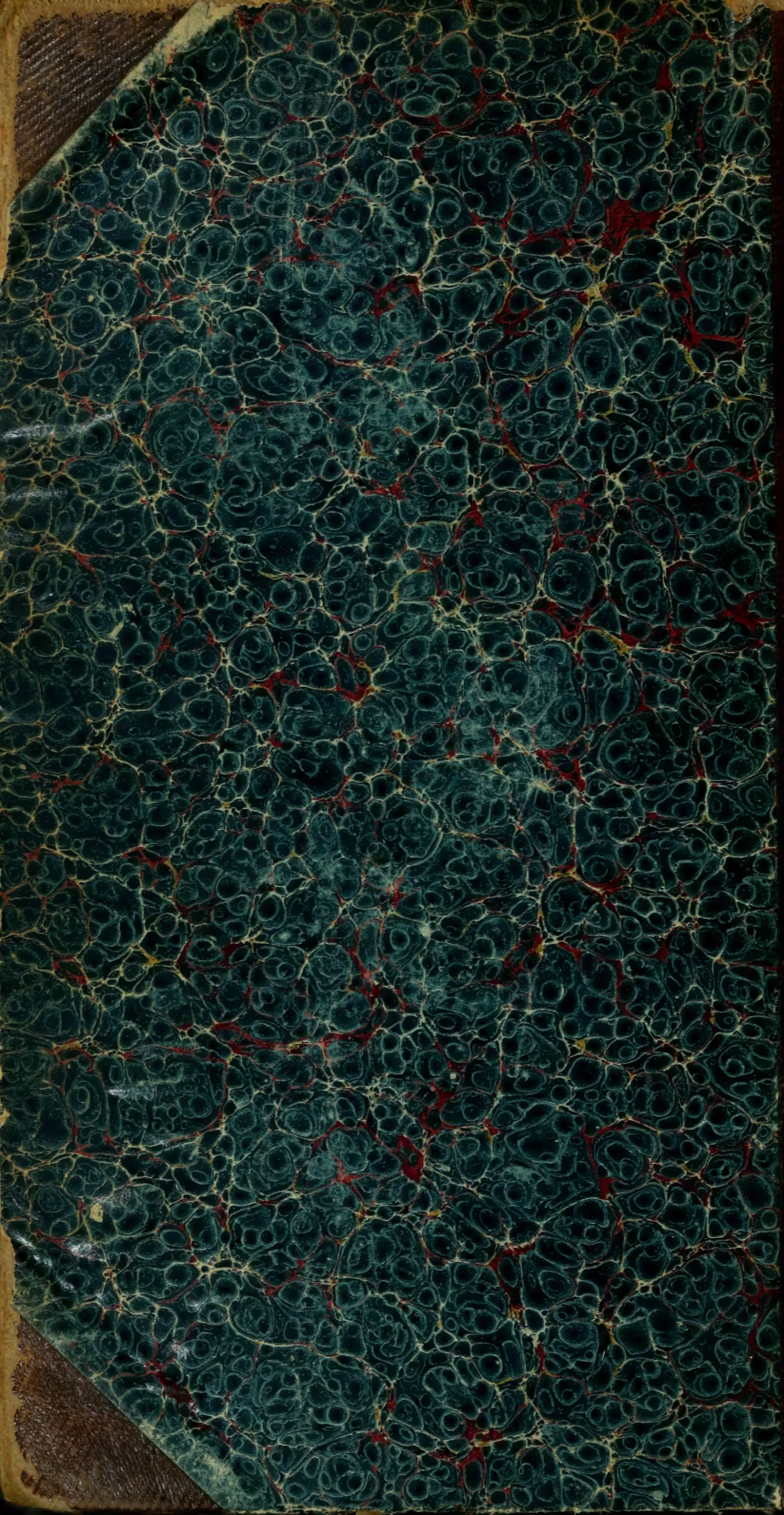
	Pages.
DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES	125, 257, 394
BIBLIOGRAPHIE	131, 265, 400

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

BL
3
R4
t.22-23

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY